MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS

Título original:
Europe, la voie romaine

Maqueta de colección y
diseño de cubierta
MANUEL JANEIRO

Fotografía de cubierta: *Marte desarmado por Venus,* David.
Musées Royaux des Beaux-Arts de Bélgica, Bruselas (foto Cussac).

ISBN: 84-249-1693-X
Dep. Legal: M-29132-1995
Impreso en España. Printed in Spain
Gráficas Cóndor, S.A.,
Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1995-6724

EUROPA, LA VÍA ROMANA

Rémi Brague

VERSIÓN ESPAÑOLA
Juan Miguel Palacios



I

LAS DIVISIONES CONSTITUTIVAS

Cuando, como yo hago aquí, uno se pone a hablar de Europa, tiene que decir primero lo que él entiende por eso. Ahora bien, cuando se intenta precisarlo, se pregunta uno primero a qué género de cosas se califica de «europeas». Se obtiene entonces una lista más o menos larga de datos, que parecerán positivos o negativos según el gusto de cada cual: la economía de mercado, la democracia, la técnica, pero también el imperialismo, etc. No se tendrá dificultad entonces en ver que esos fenómenos se encuentran asimismo en regiones del globo que no se vinculan a Europa, incluso antes y en un grado más elevado que en ésta: los Estados Unidos han hecho su revolución antes que Francia; hoy son acaso más democráticos, y el Japón más avanzado técnicamente, que Europa. Así aparecen dos conceptos de Europa: uno, que cabría llamar «cultural», agrupa un cierto número de hechos económicos y políticos; el otro, el concepto geográfico, designa un cierto lugar del globo que podría indicarse con el dedo en un mapa.

Como a lo que es «europeo», incluso si se encuentra en todo el globo o en parte de él, su nombre le viene de su origen en un punto de éste, me parece más claro tomar como punto de partida el concepto «geográfico» de Europa. Es de éste del que voy a hablar en el presente capítulo. Pero este concepto, si bien remite a una realidad concreta, no es sin embargo obvio. En efecto, designa ciertamente un espacio que no es difícil determinar; pero la dificultad comienza cuando se intenta delimitarlo. El espacio europeo, a diferencia de América o de África, no tiene fronteras naturales. Salvo al Oeste, en que, por otra parte, no son consi-

deradas como tales[1]. Las fronteras de Europa, como veremos, son culturales.

En lo que sigue intentaré delimitar el espacio europeo por una aproximación progresiva, insertándolo en una serie de dicotomías. La red de éstas habrá de estrecharse y cerrarse en un residuo, que será Europa. De esta suerte, no es mediante una unión como se llegará a Europa, unión cuya traducción económica y política está, con todo, realizándose mejor o peor. Se llegará a ella gracias a una división, que la separará de lo que ella no es. Esta paradoja se manifiesta, del modo más elemental, en un mapa geográfico. Empezaré, pues, por recordar algunos datos fundamentales, a título de información, sin pretender originalidad alguna[2].

DICOTOMÍAS

Se puede considerar a Europa, tal como hoy es posible señalarla en el mapa del mundo, como el resultado, el residuo, de una serie de dicotomías. Éstas se han operado según dos ejes: un eje Norte-Sur, que separa un Este de un Oeste, y un eje perpendicular, Este-Oeste, que separa un Norte de un Sur. Se remontan a varios milenios. Cosa curiosa, y a la que no pretendo atribuir particular significación, es que se han operado aproximadamente cada cinco siglos.

a) La primera dicotomía se hace según un eje Norte-Sur. Divide un Este de un Oeste: a grandes rasgos, por una parte la cuenca mediterránea («Occidente») y, por otra, el resto del mundo («Oriente»)[3].

Comienza a operarse cuando Grecia conquista su libertad en relación con el Imperio persa, en el momento de las guerras médicas. Y se consuma plenamente con la conquista por el helenismo del conjunto de la cuenca mediterránea. Ésta se realiza primero gracias a Alejandro Magno y los reinos helenísticos que le suceden. Se prosigue luego con la conquista romana: a partir de la campaña victoriosa de Pompeyo

[1] Portugal no se considera como limitado por el Atlántico, sino más bien como abierto a él.

[2] Para este recuerdo histórico y geográfico, renuncio a indicar una bibliografía. Se hallará todo lo necesario en las obras de historia. Me limitaré a ofrecer en nota algunos textos tópicos. La importancia de una delimitación cronológica y geográfica del objeto «Europa» es subrayada por O. Halecki, *The Limits and Divisions of European History,* Nueva York, Sheed and Ward, 1950, XIV-242 págs.

[3] La importancia de la cuenca mediterránea como marco general de la historia occidental no hace falta recordarla, en particular tras los diversos trabajos de F. Braudel.

contra los piratas, terminada el 67 a. C., hasta la conquista por el Islam de sus orillas meridionales en los siglos VII y VIII, el espacio marítimo mediterráneo será posesión tranquila e indivisa del mundo romano que le dará su nombre (*mare nostrum* para los propios romanos, *bahr Rum* para el Islam).

Esta conquista aísla una «tierra habitada» (*oikúmene*) del resto del universo, considerado como bárbaro. La frontera que los separa ha sido mucho tiempo fluctuante. La expansión máxima hacia el Este en la época de Alejandro, que había ido hasta el Indo, era sobre todo militar. El proceso de helenización del Oriente fue lento y correspondió ante todo a las ciudades. La presencia de Roma en la región no pudo nunca hacer coincidir totalmente la frontera del helenismo con la que separa el mundo romano del Imperio persa. En efecto, este último, al menos bajo la dinastía sasánida, sufrió también la influencia cultural helenística.

La vecindad del «Oriente» no dejará de permitir, en compensación, una cierta «orientalización» del mundo romano, que vira, por ejemplo, hacia un totalitarismo imitado de su adversario sasánida[4].

Es en esta unidad mediterránea, a partir del principio de nuestra era —que, por otra parte, se define por él—, donde se instala el cristianismo, que comienza a llamarse católico (es decir, universal).

b) Viene luego una segunda división, según un eje Este-Oeste. Se opera en el interior de la cuenca mediterránea, a la que escinde en dos mitades aproximadamente iguales: se trata de la división Norte-Sur consecutiva a la conquista musulmana del Este y el Sur del Mediterráneo, en el siglo VII[5].

Las fronteras entre estos dos dominios no cambiarán apenas desde esa época hasta hoy. Como mucho, el eje Este-Oeste basculará ligeramente sobre sí mismo. Puede hacerse abstracción de las avanzadas provisionales: la incursión de los saqueadores árabes hasta Poitiers[6], la ocupación de Sicilia por el Islam o la de Palestina por los cruzados. Ra-

[4] Cf. H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?,* París, Seuil, 1977, pág. 25.

[5] Cf. el ensayo germinal de Henri Pirenne, «Mahomet et Charlemagne» (1922), en *Histoire économique de l'Occident médiéval,* DDB, 1951, págs. 62-70. Los historiadores pondrán en duda, no la importancia capital de la escisión entre las orillas septentrionales y meridionales del Mediterráneo, sino las consecuencias que el historiador belga vincula a ella.

[6] Recuerdo aquí las escasas consecuencias de la batalla de Poitiers. La verdadera detención de la expansión musulmana hacia el Oeste es, más bien, en la misma época, el fracaso de las expediciones contra Bizancio. Cf. B. Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe,* París, NRF, 1990, págs. 10-12.

ras serán las rectificaciones duraderas: a partir del siglo XI se tendrá en la memoria el paso al Islam de la Anatolia (a la que sus conquistadores dieron su nombre actual, el de Turquía), compensado por la reconquista cristiana de la Península Ibérica, concluida tres siglos después. Las incursiones turcas hacia Hungría y el Imperio austríaco en los siglos XVI y XVII no tendrán continuación; en cambio dejarán huellas más duraderas en forma de poblaciones musulmanas en Bulgaria, en Bosnia, en Albania. Y Grecia esperará hasta el siglo XIX para recuperar su independencia, perdida en el siglo XV.

El Islam, por su parte, no se limitará al mundo mediterráneo. Muy pronto saldrá de él. Primero hacia el Este, englobando bruscamente Persia y el Asia central, y luego, progresivamente, el Asia oriental. Después hacia el Sur, infiltrándose en África. Así pondrá en cuestión la división del mundo en un Oriente y un Occidente, redistribución del espacio que tendrá grandes consecuencias culturales, como veremos más adelante. Hacia el Norte y el Oeste la vecindad del Islam no dejará de marcar a la Cristiandad y de abrirla a influencias venidas de sí mismo o de un Oriente más lejano. El mundo latino heredará del Islam buena parte del helenismo[7]. Y el mundo bizantino, directamente en lucha, sin embargo, con el Islam, se desarrollará en una constante relación con él[8].

Igual que el Islam alejará su centro de gravedad del Mediterráneo, cosa que se concretizará cuando los califas abasidas desplacen su capital de Damasco a Bagdad, así mismo la Cristiandad se volverá a centrar más al Norte, entre el Loira y el Rhin. En cuanto a Europa, el territorio en que nacerá después es justamente el norte del Mediterráneo. No se limitará a él, pues, como es sabido, se dispersará en dos direcciones: en tierra, con la expansión alemana y luego rusa, hasta por el Asia central y Siberia; por mar, a partir de los grandes descubrimientos, que llevaron a la colonización y a la población por europeos de las dos Américas y de Oceanía.

Tampoco la Iglesia se limita a este territorio: el cristianismo, desde antes de las misiones de la época moderna hacia América y, luego, hacia África, es desde el principio también africano, con la Iglesia monofisita de Etiopía, y oriental, con las nestorianas de Asia central y de China —por no hablar de los cristianos de Oriente, que vivían bajo la

[7] Cf. *infra*, cap. IV, pág. 65.
[8] Cf. el ensayo extremadamente sugestivo de G. E. von Grunebaum «Parallelism, Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature and Piety», en *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), 91-111.

dominación musulmana en calidad de comunidad religiosa «protegida», o al margen de aquélla (Armenia, Georgia).

c) Se asiste luego a una tercera división. Se opera en el interior de la cristiandad, según un eje Norte-Sur. Es el cisma entre latinos y bizantinos, acaecido en el plano religioso quizá desde el siglo x, pero en todo caso en 1054, y consumado políticamente en 1204 con la toma de Constantinopla por los soldados de la tercera cruzada. Éste inaugura una tensión que irá creciendo entre un Oeste católico y un Este ortodoxo[9].

Esta división se opera en el interior del mundo que ha seguido siendo romano. Y se infiltra en una línea de quiebra que preexistía desde la época pagana: empieza, en efecto, por coincidir a grandes rasgos con la que separaba el Imperio de Occidente, en el que el latín es la lengua de la administración, del comercio y de la cultura, y el Imperio de Oriente, que, aunque es también hasta muy tarde administrado en latín, tiene como principal lengua de cultura el griego. Y se prolonga luego hacia el Norte, en el momento de la conversión de los eslavos[10]. Éstos escogerán, en efecto, bascular unos hacia el lado latino del cristianismo (eslovenos, croatas, polacos, checos, eslovacos, etc.), como harán asimismo los húngaros, los lituanos y los escandinavos, y los otros hacia su lado griego (rusos, serbios, búlgaros), como harán también los rumanos. La división no será por completo puesta en cuestión, en el plano de la cultura, por la emergencia en los siglos XVII y XVIII de las iglesias vinculadas a la sede romana («uniatas»), por ejemplo en Ucrania.

Esta división se opera igualmente en el interior de la cristiandad, que había venido a alojarse dentro del mundo romano y que estaba ligada a él. Divide a la Iglesia, que hasta entonces afirmaba su ortodoxia frente a las herejías nestoriana y jacobita así como su fidelidad al Imperio (de ahí el nombre de «melquita» que recibía en tierra aramea). El cisma escinde en dos lo que hasta entonces había permanecido indiviso. Pero, al mismo tiempo, constituye a Europa. Es, en efecto, tras el cisma de Oriente cuando la palabra católico cobra un sentido diferente. La Iglesia que se designa con este adjetivo ocupa de hecho un territorio que recubre más o menos lo que hoy llamamos Europa: las dos mitades, central y occidental, de un todo que llega hasta el este de Polonia y que

[9] O. Halecki, él mismo polaco, muestra bien con qué prudencia hay que practicar aquí este corte, cf. *op. cit.*, cap. 6: «The geographical divisions (a) Western and Eastern Europe», 105-122.
[10] En este terreno, un libro me ha ayudado mucho a comprender hasta qué punto yo no entendía nada: A. y J. Sellier, *Atlas des peuples d'Europe centrale*, La Découverte, París, 1991, 192 págs.

la posguerra había dividido, como advertimos hoy, de manera totalmente artificial.

En cuanto al mundo ortodoxo, y ante todo a Rusia, su pertenencia a Europa no es cosa en modo alguno consabida, ni por uno ni por otro de sus lados[11]. El eslogan Europa del Atlántico a los Urales lo es de un europeo del Oeste. Tal pertenencia es, en el Este, objeto de un debate interno, secular, mas todavía actual, entre las tendencias eslavófila y occidentalista.

d) En fin, una última división se opera según un eje Este-Oeste. Es la Reforma[12] que, en el siglo XVI, separa el territorio protestante del territorio católico: a grandes rasgos, el Norte pasa al protestantismo luterano o calvinista (Escandinavia e Inglaterra, con el matiz anglicano) y el Sur permanece católico (España, Portugal, Italia). El centro queda en disputa: en Alemania, como se ha señalado, la Reforma se establece primero en las zonas que estaban situadas allende la frontera del Imperio romano (*limes*). Francia permanece largo tiempo indecisa. En el mundo danubiano también las fronteras tardan algún tiempo en fijarse: una buena parte de éste, pasada al protestantismo, es reconquistada por el catolicismo en el siglo XVII, no sin dejar muchos resentimientos, como pasó en Bohemia.

Esta división se produce dentro de la cristiandad de Occidente. Como coincide con Europa, no la cuestiona: con la cristiandad, es también Europa la que se encuentra dividida. De este modo, el mundo reformado es tan resueltamente europeo como el católico.

UNA MEMORIA CON CICATRICES

Europa nos presentará así un rostro con cicatrices, que conserva la señal de las heridas que la constituyen. Los europeos han de guardar el recuerdo de estas cicatrices. Desempeñan un doble papel: primero, el de definirlos respecto de aquello que no es Europa; y, luego, desgarran a Europa en su mismo interior. Conservar la memoria de esas divisiones puede evitarnos caer en varias confusiones.

[11] Sobre la reticencia de los occidentales del Renacimiento a integrar a Rusia en Europa, cf. D. Hay, *Europe. The emergence of an idea*, Edinburgo U. P., 1957, pág. 123.

[12] Prefiero aquí este término (*Réformation*), que permite singularizar los acontecimientos que han seguido al año 1517, en relación con las múltiples reformas de la Iglesia, incluida la reforma católica ligada al Concilio de Trento.

De manera general, se evitará superponer demasiado rápidamente las dicotomías que se han operado, sobre todo cuando se producen sobre ejes dirigidos en la misma dirección. En particular, incluso si las palabras se corresponden, la distinción antigua entre Oriente y Occidente no coincide con la que hay entre el Oriente y el Occidente romanos y luego cristianos. Coincide todavía menos con la que opone la Europa occidental al «Oriente» del orientalismo —para el que Marruecos es oriental y Grecia, occidental (acaso se podrían retomar aquí los viejos términos de Levante y de Poniente). Las distinciones que practico me parece que ayudan a evitar los mitos acerca del «Oriente» en general, en que se vierten las contraimágenes en relación con las cuales Europa se define[13].

Para entrar en los detalles, es preciso recordar aquí algunas cosas:

a) La primera división (la oposición cuenca mediterránea/resto del mundo) no tiene el mismo estatuto que las siguientes. Estas últimas divisiones colocan, en efecto, de una y otra parte de un mismo límite entidades que tienen el mismo estatuto y que se consideran ellas mismas como unidades. Así, el Islam puede tener la riqueza de una diversidad de pueblos y de lenguas, pero él se concibe, en su teoría político-teológica, como un mundo unido, «pacificado» (*dâr as-salâm*), en «guerra» común contra el paganismo (*dâr al-ḥarb*) y en «tregua» común con los demás monoteísmos (*dâr aṣ-ṣulḥ*). Igualmente, los mundos ortodoxo, protestante y católico sienten que constituyen unidades unos respecto de otros. Así, cada unidad se define por relación con otra unidad. Mas ¿qué ocurre con el «Oriente»? El Oriente mismo ¿se pretende como una unidad? ¿Tiene conciencia de formar una? Y ¿en qué mismo saco reunir al mundo indio con los que lo han difundido —el Tíbet, Indonesia o Asia del sureste—, el mundo chino con sus esferas de influencia cultural —Japón, Corea, etc.—? El «Oriente» concebido como una unidad no es apenas más que un espejismo o algo repelente, en cualquier caso, para uso de los occidentales. Y así lo han entendido, por otra parte, los mejores de entre los griegos. Así lo hace Platón, que se burla de una división de la humanidad en griegos y bárbaros —que sería, por su parte, paralela a una división del reino animal entre el hombre y el resto de los vivientes[14].

[13] La bibliografía sobre este asunto es abundante. Cf., por ejemplo, E. Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, París, Seuil, 1980, 389 págs. (con la respuesta de B. Lewis, «La question de l'orientalisme», en *Le retour de l'Islam*, París, NRF, 1985, 291-314) y T. Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est Méditerranéen*, París, Minuit, 1988, 290 págs.

[14] Cf. *El Político*, 262d.

Aplaudiré, pues, el esfuerzo por reintegrar la memoria de las muy variadas culturas que reunimos en el saco de «Oriente» y por dar ya ese primer paso hacia la reminiscencia que constituye la conciencia de haber olvidado[15]. Mas no me arriesgaré aquí a hablar de lo que distingue al Occidente del Oriente. Primero, por la razón que he dicho: que el «Oriente» no me parece constituir una entidad verdadera. Y, luego, porque no tengo un acceso de primera mano a esas tradiciones culturales.

Me contentaré con una sola indicación, que no se sale de mi propósito: el guardar memoria de esta distinción prohíbe confundir el Occidente con la cristiandad. El cristianismo tiene, en efecto, una vocación universal y no se limita al área geográfica que recubre en un momento dado.

b) La segunda división (la oposición del Norte cristiano al Sur musulmán) prohíbe confundir la cristiandad con la cultura greco-latina. También el Islam es heredero de ella, en amplia medida: se instaló en un territorio cultural preparado por las monarquías helenísticas y, luego, por Bizancio, del que adoptará muchos elementos[16]. Puede, incluso, que determinadas dimensiones del mundo musulmán sean, si puede decirse, más «antiguas» que nuestro mundo occidental. Un ejemplo: el *hammam*. Basta la palabra para desencadenar en la mente del occidental todos los clichés ligados a lo que pasa por «típicamente árabe». Ahora bien, ¿qué es el *hammam* sino las antiguas termas, olvidadas en Occidente y conservadas en Oriente?

c) La tercera división (la oposición del Este griego, ortodoxo, al Oeste latino, católico) prohíbe confundir el cristianismo con una cultura e, incluso, con costumbres determinadas. En efecto, la diferencia en el plano de éstas permite que subsistan elementos que cabe considerar como decisivos. Subsiste de hecho entre las dos iglesias (si se considera que constituyen verdaderamente dos) una comunión en el plano esencial: cada Iglesia reconoce la legitimidad de los sacramentos de la otra[17]. Y este reconocimiento mutuo entraña un reconocimiento de la

[15] Cf. R.-P. Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, París, PUF, 1989, 262 págs.

[16] Este punto ha sido vigorosamente recordado por C. H. Becker, que arriesga esta fórmula: «¡Sin Alejandro Magno no habría civilización islámica!». Cf. «Der Islam als Problem» (1910), en *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Islamstudien, Quelle und Meyer, Leipzig, t. 1, 1924, pág. 16. Cf. también todo el ensayo «Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte», *ibid.*, págs. 24-39, que defiende con fuerza la pertenencia del mundo islámico al Occidente.

[17] El reconocimiento de los sacramentos católicos por las iglesias ortodoxas no es claro en el plano de los principios. En todo caso, la práctica no lo es.

validez de la sucesión de los obispos a partir de los apóstoles y de la legitimidad de los ministerios a ella ligados (*communio in sacris*).

d) La cuarta división (entre el Norte protestante y el Sur católico) invita, finalmente, a no confundir la afirmación según la cual la Iglesia católica ha recibido la promesa de no engañarse acerca de lo esencial del mensaje, con el rechazo de la presencia, fuera de ella, de elementos de ese mensaje, que ha de desarrollar mejor.

UNA PERTENENCIA GRADUADA

Si yo propongo aquí el hacer memoria de las divisiones constitutivas de la unión europea, es con el fin de poder plantear de nuevo la cuestión de la identidad europea —y para subvertirla.

Una cultura se define por relación con los pueblos y con los fenómenos que considera como sus «otros». Se puede proceder del mismo modo con Europa. Pero en este caso nos encontramos frente a varios «otros», que no cabe reducir a algo indiferenciado que se admira o que repele. La alteridad de Europa respecto a cada uno de sus diversos «otros» no se sitúa en el mismo plano.

Europa, en tanto que Occidente, es, así, la «otra» de Oriente. Mas comparte esta alteridad con el mundo musulmán, con el que tiene en común la herencia grecolatina.

En cuanto cristiandad, es la «otra» del mundo musulmán. Pero comparte esta alteridad con el mundo ortodoxo, con el que tiene en común el cristianismo.

En cuanto cristiandad latina, es la «otra» del mundo bizantino, de cultura griega. Ahora bien, esta última alteridad Europa no la comparte con nadie: la separación de los mundos católico y protestante entra en el interior mismo de la cristiandad latina —incluso si el mundo protestante se define por oposición a una Iglesia llamada «romana».

Desearía, pues, introducir en la idea de Europa una gradación: Europa es una noción variable. Se es más o menos europeo. Así, si el mundo protestante me parece tan europeo como el católico, la pertenencia a Europa del mundo oriental, de tradición griega y ortodoxa, me parece menos clara que la del mundo de tradición latina y católica.

Así, no se trata de excluir de Europa a los países de tradición ortodoxa por una activa decisión de rechazo, sino de registrar un hecho y levantar acta de él. Pues, ciertamente, esos países se han considerado

siempre como «romanos» e incluso como continuadores del Imperio en una segunda Roma (Bizancio) y hasta en una tercera, que sería Moscú; además, se han considerado siempre como pertenecientes a la cristiandad. No hay razón alguna para negarles ambas pertenencias. Mas, con todo, nunca en el curso de la historia han considerado que su pertenencia a Europa fuera consabida. Y, en particular, no han manifestado nunca, hasta fecha bastante reciente, su deseo de pertenecer a ella reivindicando su nombre. «Europa» designa también para los bizantinos y sus descendientes la cristiandad latina. Demos algunos ejemplos: Jorge (Gennadios) Scholario, cuando remite a autores latinos, los llama *Europaioi*. Así opone a los «europeos», entre los cuales sitúa, por otra parte, al tunecino San Agustín, y a los «asiáticos», entre los cuales está San Cirilo de Alejandría...[18]. Los judíos de Bulgaria, a principios de este siglo, soñaban con Austria-Hungría como con «Europa»[19]. Y todavía hoy, un ateniense que embarca para París o Roma dice que va «*stin Evropi*».

No es, pues, cuestión de anexionar esos pueblos, a pesar de ellos, a una entidad de la que nunca se han sentido miembros. Cosa que, desde luego, en nada los rechaza a las tinieblas exteriores de una barbarie cualquiera. En modo alguno identifico yo Europa con el mundo civilizado... Serle exterior no es serle inferior. Además, la comprobación de esta exterioridad tiene que ver únicamente con la historia cultural y ni que decir tiene, pues, que no tiene nada que ver con los problemas contemporáneos de naturaleza económica, política, estratégica, etc., acerca de los cuales no poseo competencia alguna para decir nada: saber si hay o no que ampliar las fronteras de la Comunidad económica (llamada) europea a países del ex-Este e incluso a Turquía; o saber si hay o no que ayudar a salir adelante a los pueblos de la ex-URSS —cuya desgracia, recordémoslo, no les vino de su «alma eslava», sino de una ideología de origen europeo...

---

[18] *Tratado sobre el alma*, I, § 6, ed. Petit *et alii*, t. I, pág. 468 (M.-H. C.) o Prólogo a su traducción del *De ente et essentia* de Tomás de Aquino, *ibid.*, t. VI, pág. 177 sig. Cf. también B. Laourdas, «Michel Apostolis, 'Discours sur la Grèce et l'Europe'» (en griego), en *Epeteris Etaireías Byzantinôn Spoudôn*, 19 (1949), 235-244, que edita (págs. 239-244) un discurso del siglo XV cuyo autor (griego) expone la superioridad cultural de los griegos respecto de los europeos, en particular en § 4, pág. 243.

[19] Cf. las memorias de Elias Canetti, *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1984, pág. 114, y *Die Fackel im Ohr, Lebensgeschichte, 1921-1931*, *ibid.*, 1991, pág. 81.

¿UNA IDENTIDAD EUROPEA?

Las consideraciones que preceden y que puede parecer que no atañen sino a la historia y la geografía, tienen un alcance más vasto. Permiten dar, en efecto, a una meditación sobre Europa nada menos que su objeto mismo. He empezado por recoger una distinción común entre dos conceptos de Europa: Europa como lugar y Europa como contenido. Puede verse ahora cómo se articula uno con otro. Europa como lugar es el espacio que he pretendido determinar lo más posible mediante una serie de dicotomías que es evidente que atañen sobre todo a una geografía intelectual o espiritual. Europa como contenido es el conjunto de los hechos, históricamente identificables, que se han producido en el interior de ese lugar. Esos acontecimientos pueden ser puntuales o cubrir largos períodos. Todos han contribuido más o menos a dar su fisonomía a lo que calificamos como «europeo». Empleamos este adjetivo para designar poblaciones o evoluciones culturales que se situaron o se sitúan todavía ahora fuera de las fronteras de Europa. Pero sólo lo empleamos para remitir a realidades que han encontrado su fuente en el interior del espacio europeo. Europa como lugar precede, pues, a Europa como contenido.

Un ejemplo podrá ayudarnos a aclarar esta distinción. Se habla de las «ciencias europeas» (Husserl), o de la «técnica europea», o incluso de la «metafísica occidental» (Heidegger) —también aquí quiere decirse «europea»—. Las realidades culturales que así se designan no se limitan al espacio europeo ni por su origen, ni por su expansión ulterior. La ciencia, en general, ha nacido en otro lugar que Europa: en efecto, en China. Y lo que la misma Europa ha asimilado de hecho de matemáticas y filosofía ha sido primero griego y, luego, árabe. La física matematizada, por el contrario, ha aparecido en Europa con la revolución vinculada al nombre de Galileo. Y otro tanto ha pasado, como consecuencia de ella, con la técnica y el maquinismo industrial. Así mismo, la democracia apareció en Grecia. Mas sólo en el interior del espacio europeo levantó progresivamente la restricción que la limitaba a una exigua elite de ciudadanos, con exclusión de los esclavos y de las mujeres. Y otro tanto puede decirse de la Ilustración, en todo caso, en su forma moderna. Nada prohíbe reconocer aquí la evidencia de que esos fenómenos son típicamente europeos, más aún, que es con el rostro

de ellos con el que Europa se ha manifestado y continúa manifestándose, de modo liberador o penoso, al resto del mundo.

Los fenómenos de que acabamos de hablar han nacido, en todo caso, en el interior de un espacio que existía ya y que, por tanto, ellos no han creado. Más aún; cabe preguntarse si su emergencia no se halla ligada con un vínculo más que accidental a aquello que ha definido a Europa, distinguiéndola de sus «otros». Hemos de saber, pues, primero lo que es Europa y, si es el caso, dónde está Europa, antes de poder hacer el balance de su historia.

Podemos así proponer de nuevo la clásica cuestión de la identidad. Comúnmente nos preguntamos: ¿quiénes somos? Y respondemos: griegos o romanos, o judíos, o cristianos. O, en cierto sentido, de todo un poco. Hemos podido dar, pues, todas esas respuestas y ninguna es falsa. Lo único que aquí propongo es introducir un poco de orden. ¿Con qué criterio de clasificación? De entrada, lo más adecuado será, sin duda, hacerse la pregunta: ¿qué tenemos de propio? Desde luego, no la humanidad en general, en lo que la caracteriza: el Oriente llamado «bárbaro» y el Occidente helenizado la tienen en común. Ni tampoco el helenismo: el mundo musulmán es asimismo heredero de él. Ni el judaísmo, presente también muy pronto allende las fronteras del Mediterráneo. Ni tampoco el cristianismo, que el Oriente cristiano confiesa también.

Hay, sin embargo, un hecho tan pleno históricamente, que no lo aporto aquí más que para recordarlo: la cristiandad no se ha considerado ella misma, ni ha sido considerada tampoco por las demás civilizaciones, como griega o como judía, sino más bien como *romana.* Los griegos mismos, desde la época bizantina, se consideraban como romanos, y todavía hoy designan la lengua que hablan como romeico. El mundo musulmán llama a los bizantinos, de lengua griega o siríaca, rumis, y el Imperio otomano llamaba «Rumelia» a lo que llamamos la Turquía de Europa.

En cuanto a Europa en sentido estricto, hay únicamente un rasgo que quizá sólo ella posee y sólo ella reivindica, y que es, en todo caso, el que nadie le discute. Es la romanidad. O, más precisamente, la *latinidad.* La «romanidad» ha sido reivindicada por Bizancio, como continuación del Imperio romano de Oriente y «segunda Roma», y luego por Moscú, que aspirará también al título de «tercera Roma». Lo ha sido incluso por el Imperio otomano, al reivindicar el sultán de Estambul, con el título de «sultán de Roma», la sucesión de los emperadores vencidos de Constantinopla. Pero la latinidad nadie la ha pretendido más que Europa.

PLAN DE LA OBRA

El ensayo que sigue se propone mostrar que Europa es esencialmente romana, haciendo ver que se puede recapitular las alteridades por las que se define a partir de su «latinidad». Intentaré mostrar cómo Europa se distingue de lo que no es ella por el carácter «latino» o «romano» de su relación con las fuentes de las que bebe.

Mostraré primero (capítulo II) cómo se puede caracterizar algo semejante a la actitud romana en general.

El capítulo III mostrará cómo la relación de Europa —como cristiandad— con el Antiguo Testamento es una relación «romana» y cómo se distingue en ese plano del mundo musulmán.

El capítulo IV mostrará cómo la relación de Europa —como mundo latino— con las fuentes griegas es también «romana» y cómo de este modo se distingue, no sólo del Islam, sino también del mundo bizantino.

El capítulo V mostrará cómo Europa mantiene con su propia identidad una relación singular: lo característico de ésta es una apropiación de lo que le es ajeno.

En el capítulo VI propondré algunas reglas para una relación de Europa con su propia identidad.

Y, por fin, el capítulo VII intentará comprender en qué sentido merece la Iglesia católica el calificativo de «romana» y cómo se distingue en ese plano no sólo del Islam, no sólo de Bizancio, sino también del mundo reformado.

II

LA ROMANIDAD COMO MODELO

Se acostumbra a buscar lo que es propio de Europa. Lo que le es propio debe singularizarla en relación con lo que no es ella y, por ello, reunir todo lo que la compone, distinguiéndola de cuanto le es ajeno y no entra en su fórmula original. Lo que es propio de Europa debe, pues, constituir su unidad; y es la aceptación común de eso propio la que ha de permitir fundamentarse a la unidad europea. Ahora bien, esta relación de Europa con lo que le es propio entraña en sí misma una paradoja.

UN DOBLE PROPIO

En efecto, cuando uno se pregunta por lo que es propio de Europa y por lo que se espera que garantice su unidad cultural, se observa que, no sin alguna ironía, la cuestión de la unidad recibe una doble respuesta. Lo que constituye la unidad de Europa no es la presencia en ella de un único elemento, sino de dos. Su cultura remite a dos elementos irreductibles entre sí. Esos dos elementos son, por una parte, la tradición judía y luego cristiana y, por otra, la tradición del paganismo antiguo. Para simbolizar cada una de estas corrientes con un nombre propio, se han podido proponer Atenas y Jerusalén[1]. Esta oposición se funda en la de

[1] Sobre este tema, cf. mi «Athens, Jerusalem, Mecca. Leo Strauss's "Muslim" Understanding of the Classics», trad. francesa en *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1989, 309-336.

lo judío y lo griego, tomada de San Pablo[2]. Es formulada después por Tertuliano, en el marco de una polémica contra la filosofía griega[3]. Y es luego hecha laica y sistematizada, en época bastante reciente, bajo nombres variados: «heleno y nazareno» en Heine[4], «aticismo y judaísmo» en S. D. Luzzatto[5], y después «hebraísmo y helenismo» en Matthew Arnold[6]. Recibe, en fin, las dimensiones de un conflicto entre dos visiones del mundo en el libro de León Chestov, que la elige como título[7].

Se ha pretendido aislar el contenido propio de cada uno de esos dos elementos. Las respuestas pueden variar: se puede oponer Atenas a Jerusalén como la religión de la belleza a la de la obediencia, la estética a la ética, o aun como la razón a la fe, la investigación autónoma a la tradición, etc. [8]. En todos los casos se ha hecho de la diferencia una polaridad y se ha buscado la esencia de cada uno de los dos en lo que le opone más radicalmente al otro. La tensión llega a ser entonces un doloroso desgarro en la unidad de la cultura europea. Nada es entonces más tentador que intentar reservar el sitio de antepasado legítimo a uno de los dos elementos, mientras se rechaza pura y simplemente al otro como si no fuera más que adventicio. Sin embargo, son los *dos* elementos los que hacen vivir a Europa, por el propio dinamismo que mantiene su tensión. Esta idea de un conflicto fecundo y hasta constitutivo ha sido en fecha reciente notablemente defendida por L. Strauss[9].

[2] *Romanos* 1, 16; 3, 9; 10, 12; *1 Corintios* 1, 24; 10, 32; 12, 13; *Gálatas* 3, 28; *Colosenses* 3, 11.

[3] Tertuliano, *De praescriptionibus ad haereticos*, cap. 7 (PL 3, 23a).

[4] H. Heine, *Ludwig Börne. Eine Denkschrift (1837-1839)*, I, y luego II, 8 — cuarta «carta de Helgoland» (29 de julio de 1830) —, en *Ein deutsches Zerwürfnis*, ed. H. M. Enzensberger, F. Greno, Nördlingen, 1986, págs. 128, 157 sig.

[5] S. D. Luzzatto, «Atticisme et judaïsme» (primer esbozo el 18 de enero de 1838), publicado en *Otsar Nechmad*, IV (1863), pág. 131 s.

[6] M. Arnold, *Culture and Anarchy* (1869), cap. 4.

[7] L. Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, Flammarion, 1967, 349 págs. (original ruso escrito en 1937 y aparecido en 1952).

[8] Goethe, «Israel in der Wüste», comienzo, en *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Diwans*.

[9] L. Strauss, «Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections», en *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago U. P., 1983, 147-173.

EL TERCER TÉRMINO: LO ROMANO

En todas esas tentativas, muy a menudo no se tiene en cuenta un tercer término. Ahora bien, ese tercer término es justamente el que me parece que suministra el mejor paradigma para establecer la relación de Europa con lo que le es propio. Se trata de la última de las tres lenguas (y las lenguas, como es sabido, son más que lingüística) que han cobrado un valor ejemplar por el hecho de haber nombrado del modo más justo, en el cartel que Pilatos fijó en la cruz, a Quien colgaba en ella: el latín, o, mejor, como dice el evangelista, el «romano» (*Juan* 19, 20).

Propongo, pues, como tesis: Europa no es sólo griega ni sólo hebraica, ni siquiera greco-hebraica. Es también decididamente romana. «Atenas y Jerusalén», ciertamente; pero también Roma[10]. No quiero acentuar con esto, una vez más, la trivial evidencia de la presencia, al lado de otras fuentes de nuestra cultura, de una influencia romana[11]. No intento sugerir tampoco que el elemento romano constituya la síntesis de los otros dos. Pretendo, más radicalmente, que *nosotros no somos ni podemos ser «griegos» y «judíos» más que porque primero somos «romanos»*.

Al proponer aquí reflexionar acerca de lo que Europa tiene de romano, soy consciente de entrar en un terreno en el que reinan muchos afectos, positivos y negativos. Antes de proponer un concepto determinado de lo que es romano y de en qué es romana Europa, importa tomar conciencia de esos afectos, que podrían si no enturbiar ese nuevo concepto y reducirlo a representaciones tristemente habituales. Están cargados positiva o negativamente y sus interferencias producen una confusa ambivalencia.

[10] M. Serres, *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, 1983, 65-69. El autor defiende a Roma contra la fascinación exclusiva por Atenas y Jerusalén, en una meditación no siempre límpida.

[11] Me abstendré de referencias a muchos textos de segunda mano, señalando aquí uno de los intentos más logrados por definir el «espíritu europeo»: P. Valéry, «La crise de l'esprit», *Oeuvres*, Pléiade, t. 1, 988-1014, sobre todo pág. 1007 sigs.

¿QUIÉN TEME A LA LOBA FEROZ?

Vista en negativo, la imagen de los romanos repugna a una cierta sensibilidad moderna. Cabe identificar un vasto desagrado de aristas imprecisas, del que la oposición religiosa a la Iglesia Católica, que se denomina entonces catolicismo *romano,* o la oposición política al centralismo papal no son más que casos particulares. Los romanos de la historia pasan por gente de pelo e ideas cortas: un pueblo rural, por no decir rudo; un pueblo de militares, por no decir de militarotes. Si se llega a concederles un cierto genio político, se les reprochará, por otra parte, el imperialismo centralizador que ha sido fruto de él.

De ahí toda una serie de intentos por exorcizar a este molesto antepasado. En Francia, en particular, se ha asistido al espectáculo cómico de la devaluación de los romanos frente a los galos, ofrecido por un pueblo que habla una lengua directamente heredada del latín. Son conocidos los diferentes registros en que se interpreta esta partitura, desde el siglo XVI hasta Ernest Lavisse y los tebeos de Astérix. Es conocido también el contexto cultural en que se ha formado esta representación: había que dar a la «nación francesa», que se acababa de inventar, antepasados comunes y una común ideología. Para los partidarios del origen griego de los celtas, en el siglo XVI se trataba de ir en contra de las pretensiones del imperio de los Habsburgo, que se llamaba «romano»[12]. Para los fundadores de la III República, había que remontarse aguas arriba de la conversión de Clodoveo y del pueblo franco, que, con todo, habían de dar a Francia su nombre. Se divorciaba así el nacimiento de la nación de su bautizo. El escoger a Vercingetorix, héroe de una supuesta lucha nacional contra los romanos, permitía, por otra parte, dañar el nido del catolicismo, frente al cual la República pretendía afirmarse[13].

Esta actitud negativa es contrarrestada por una visión valorizadora de los romanos, en nombre de los valores que se suponía que éstos representaban. La retórica de la Revolución francesa está repleta de cultura romana, y las artes de la misma época llegan hasta el mimetismo simiesco de la arquitectura y el mobiliario romanos. Se desea así inspirarse en la virtud cívica de un Bruto o en el patriotismo de un Régulo.

[12] Cf. B. Cerquiglini, *La naissance du français,* París, PUF, 1991, pág. 11 sig.

[13] Cf. C. Amalvi, *De l'art et de la manière d'accommoder les héros de l'histoire de France. Essais de mythologie nationale,* Albin Michel, 1988, 53-87.

El Consulado, y luego el Imperio (¡ambos nombres reveladores!), practican una inyección masiva de símbolos romanos en el ejército («legión», «águila», etc.) y de derecho romano en el *Código de Napoleón.* Lo que se exalta con esto es ante todo el orden, la familia patriarcal, la patria. El fascismo italiano, un siglo después, emprendió a golpe de mentón la exaltación de una «romanidad» viril y conquistadora. Puede que la imagen de los romanos haya sido dañada aún más, quizá, por lo que pretendían tales esfuerzos. André Suarès tuvo razón al forjar para ese mito un nombre de enfermedad, limitándose a cambiar su última sílaba: la «romanitis»[14].

¿NO HAN INVENTADO NADA?

Una vez superados incluso los afectos que hemos dicho, vuelve a darse con la misma devaluación en el plano más sereno de la especulación: los que ponen en paralelo, sea para oponerlos o para exaltarlos conjuntamente, lo griego y lo judío, tienen una clara tendencia a descuidar lo romano. Los romanos no han inventado nada: «¿Qué origen tiene, pues, la altura de miras moral de que se enorgullecen los pueblos civilizados del mundo actual? No son ellos mismos los que la han producido; son los felices herederos que han especulado con la herencia de la Antigüedad y la han hecho fructificar. Son dos pueblos creadores los que han sido autores de la noble moralidad, los que han elevado al hombre y le han hecho salir del estado primitivo de barbarie y de salvajismo: el pueblo helénico y el pueblo israelita. No hay tercero alguno. El pueblo latino no ha creado ni transmitido más que el orden estricto de una sociedad vigilada, y un arte de la guerra desarrollado; y sólo en su edad decrépita ha hecho, además, el servicio que hacen los insectos: transportar un polen preexistente hasta el suelo fértil que estaba dispuesto para recibirlo; pero creadores, fundadores de una civilización superior, no lo han sido más que los griegos y los hebreos, y sólo ellos»[15].

Lo que es romano, advirtámoslo, sólo raramente ha sido hipostasiado y dotado de los honores de la mayúscula para convertirse en lo Romano. Los filósofos han reflexionado poco sobre la experiencia roma-

[14] A. Suarès, *Vues sur l'Europe,* Grasset, 1991 (= 1939), n.° XXIII, pág. 56.

[15] H. Graetz, *Geschichte der Juden* (...), Introducción, t. I, Leipzig, 1874, pág. XX.

na. Y, cuando lo han hecho, ha sido de manera muy negativa. Tal es el caso de Heidegger[16]. Y también el de Simone Weil, que, de un modo por otra parte muy interesante para nuestro asunto, pone en paralelo, para englobarlos en la misma reprobación, a Roma e Israel, considerando que encarnan el mismo «gran animal». Apenas puede citarse, como excepción muy brillante, más que el caso de Hannah Arendt[17]. En la práctica, no es raro que el movimiento de redescubrimiento de la Antigüedad clásica desde Winckelmann se afirme como un deseo de saltar sobre lo que es romano para alcanzar de nuevo directamente la fuente griega. Y se comprende, si verdaderamente los romanos son tan poco interesantes como se dice...

Podríamos lanzarnos, para defender a los romanos, a una larga enumeración de sus aportaciones a la cultura europea. Ello sería fastidioso y poco original. Más aún: no llegaríamos así más que a captar el contenido de la cultura romana, al que se atribuirá una especificidad. Hay un solo terreno de la cultura que, en opinión de todos, los romanos han inventado y legado a la posteridad, y es el *derecho.* Es un hecho demostrado, es de gran importancia y no hay más que levantar acta de él. Pero, una vez admitida la evidencia, se repite la paradoja: el derecho es justamente lo que regula las transacciones. Permitiendo la circulación de las riquezas, libera el tiempo que se habría requerido para producirlas cada uno por su lado y permite dedicarlo a la creación de bienes nuevos. Veremos más adelante cómo este único «contenido» de la romanidad tiene como análogo un determinado modelo de relación con la cultura como transmisión de lo que se ha recibido.

Sea como fuere, los determinados conceptos jurídicos cuya paternidad se reservará a los romanos, pronto parecerán muy pobres y primitivos en relación, aguas arriba, con la riqueza de lo griego y, avalando esto, con la forma desarrollada que esos elementos han cobrado en la secuencia de la historia europea. Así, cuando se intenta captar el contenido de la experiencia romana, apenas se llega más que a una transposición abastardada de lo que es griego o a un esbozo aún rudimentario de lo que es medieval o moderno. Lo romano, desde este punto de vista, no puede aparecer más que como habiendo conseguido la paradoja de ser a la vez decadente y primitivo.

[16] Cf., sobre todo, el curso sobre Parménides del semestre de invierno de 1942-1943 (*GA* 54). Una primera orientación en E. Escoubas, «La question romaine, la question impériale. Autour du tournant», en *Heidegger. Questions ouvertes*, París, Osiris, 1988, 173-199.

[17] Algunas indicaciones en B. Cassin, «Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Hannah Arendt», en *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Tierce, 1989, 17-39, sobre todo págs. 22-26.

EL PUEBLO DEL PRINCIPIO

Todo lo que los jueces más severos conceden a la romanidad es haber difundido las riquezas del helenismo y haberlas hecho llegar hasta nosotros. Pero precisamente todo cambia si se renuncia a ver el contenido de la experiencia romana en algo distinto de esa transmisión misma. La estructura de transmisión de un contenido que no es suyo propio, he aquí, justamente, el verdadero contenido. Los romanos no han hecho sino transmitir, pero esto no es poca cosa. No han aportado nada nuevo en relación con los dos pueblos creadores, el griego y el hebreo. Pero esta novedad la han aportado ellos[18]. Han aportado la novedad misma. Han aportado como nuevo lo que para ellos era viejo.

Ahora bien, yo sostengo que semejante manera de aportar no es puramente accidental y contingente, ni debida a los azares de la historia. Es, a mi modo de ver, el centro de la experiencia romana. La difusión de la herencia griega y hebraica ha encontrado, pues, en Roma un terreno particularmente favorable. Cabe intentar describir esta experiencia. Lo haré sin pretensión de objetividad, sino, por el contrario, aislando algunos rasgos en función de mi tema.

La experiencia romana es, en primer lugar, una experiencia del espacio. En ella se ve el mundo desde el punto de vista del sujeto que, tendido hacia adelante, olvida lo que está detrás de él. Este modo de ver se refleja en la distribución de la realidad supuesta por la lengua. Así, la misma palabra (*altus*) significa tanto «alto» como «profundo»: lo que la lengua ha recogido es la distancia respecto del hablante, no la situación objetiva de un espacio objetivamente orientado. Lo que nosotros llamamos un *carrefour* (cuatro caminos) el latín lo ve como un *trivium* (tres caminos); mientras nosotros dominamos desde arriba el espacio y vemos cuatro direcciones, el romano no ve de dónde viene. Se ha podido sostener que esta misma manera de ver se manifiesta en el arte: mientras el templo griego está hecho para rodearlo, el templo romano es una abertura adosada a un detrás impenetrable. Mientras que la esta-

[18] Recojo aquí una intuición magníficamente expresada por Péguy. Cf. «L'argent suite», en *Oeuvres en prose, 1909-1914*, Pléiade, NRF, 1961, 1216-1219.

tua griega está hecha para que se la mire desde todos los ángulos, porque se halla instalada en el reposo, la estatua romana está en marcha[19].

En el registro del tiempo, la experiencia romana traduce la misma avanzada, el mismo arranque en relación con un origen. Hegel lo ha visto bien, incluso si advierte en ello un rasgo devaluador: «Desde el principio Roma fue algo artificial, violento, nada original (*etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches*)»[20]. Ahora bien, esta situación es muy explícitamente aceptada. A diferencia de los griegos, que tenían a gala el no deber nada a nadie, el no haber tenido maestros, los romanos confesaban de buen grado lo que debían a los demás[21]. A diferencia de los griegos, que reivindicaban con orgullo una presunta autoctonía[22], los romanos vinculaban su origen a una no autoctonía, a una fundación, a una trasplantación a un suelo nuevo.

La relación romana con el origen, y lo que la opone a la relación griega con éste, se muestra de modo muy elocuente en la comparación de las dos palabras claves en las que se expresa. Esas palabras son, sin duda, intraducibles, pero tienen el interés de dejar que diverja su sentido con tanta más claridad cuanto que provienen de una misma imagen, que es la del crecimiento de los vegetales: allá donde el griego dice *physis* (de *phyein*), el latín dice *auctoritas* (de *augere*). La *physis* griega («naturaleza») mienta lo que perdura, expresa la venida al ser como movimiento continuo[23] de despliegue a partir de un origen y como instalación en una permanencia (la raíz *phy-* es la del latín *fui*, la del inglés *to be*). A la inversa, la *auctoritas* romana («autoridad») alude al hecho de ser el autor, la iniciativa que traspone el hiato que la innovación crea respecto de lo antiguo y que garantiza o ratifica la acción de otro distinto de uno mismo[24].

---

[19] H. Kähler, «Traits essentiels de l'art romain», en *Rome et son empire*, Albin Michel, 1963, págs. 5-31.

[20] Hegel, *Philosophie der Geschichte*, SW, t. 11, pág. 366 Glockner.

[21] Cf. R. Harder, *Eigenart der Griechen. Eine Kulturphysiognomische Skizze*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1949, pág. 36 sigs.

[22] Cf. N. Loraux, «L'autochtonie: une topique athénienne», en *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, Maspero, 1981, 35-73.

[23] Cf. mi *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, París, PUF, 1988, pág. 18 sigs.

[24] Sobre esta palabra, cf. R. Heinze, «Auctoritas», en *Vom Geiste des Römertums.* Ausgewählte Aufsätze, Teubner, Stuttgart (3.ª ed.), 1960, 43-58, y E. Benveniste, *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, t. 2, París, Minuit, 1969, pág. 150.

Es esta relación con el origen como fundación la que expresa el mito de Rómulo, que, justamente, funda lo que todavía no existía. Y es también éste el que ha captado y expresado el genio de Virgilio al explotar la leyenda troyana y crear en la *Eneida* el mito romano por excelencia. Eneas abandona Troya, saqueada por los griegos, con su padre y sus dioses domésticos, y los traslada a tierra latina. Ser romano es tener la experiencia de lo viejo como nuevo y como aquello que se renueva por su trasplantación a un suelo nuevo, trasplantación que hace de lo que era viejo el principio de nuevos desarrollos. Es romana la experiencia del comienzo como (re)comienzo.

Ésta no se limita a la Roma de la historia. Nada prohíbe, en efecto, ligar a ella la prolongación medieval y renacentista de la leyenda romana de la reivindicación de un origen troyano de los europeos —y no sólo de los franceses—[25]. O incluso la versión renacentista del tema, por otra parte no exclusivamente europeo, de la «*translatio studiorum*»: las ciencias que pasan de Grecia a Roma y luego, según se elija, a Florencia o París...[26]. O, en fin, la experiencia americana, que es «romana» por cuanto se funda en una trasplantación y en el deseo de instaurar un «*novus ordo saeculorum*», deseo que testimonia la profunda legitimidad europea de los Estados Unidos.

LA ACTITUD ROMANA

Mi intento no es aquí el hacer historia. Lo es aún menos, por tanto, defender la realidad histórica del imperialismo romano —que, digámoslo de paso, no ha sido ciertamente el más tonto ni el más cruel que la historia haya conocido—. Me tomaré la libertad de abstraer de los datos de la historia una «actitud romana», que caracterizaré de manera general como la actitud de aquello que se sabe llamado a renovar lo antiguo. Así, dejaré de lado, por ejemplo, la invocación ritual de los oradores a las costumbres de los antepasados (*mos maiorum*). Pero me apoyaré sin embargo en un núcleo factual, a saber, la helenización de la cultura romana. Ésta sobrevino progresivamente, casi desde el momento en que Roma estuvo en contacto con las ciudades griegas de la Italia del sur (la «Magna Grecia» y Sicilia), y se continuó a ritmo acelerado a

---

[25] Cf. D. Hay, *op. cit.*, págs. 48 sigs., 108 sig.

[26] Chrétien de Troyes, en el prólogo del *Cligès* (1176), aplica este esquema a la caballería.

partir de las guerras púnicas. Este préstamo cultural tuvo como causa —y, por lo demás, como consecuencia— un cierto sentimiento de inferioridad de los romanos frente a los griegos. Poco importa que la inferioridad sentida acaso no haya sido justificada, pues los griegos de esa época no valían, sin duda, apenas más que sus contemporáneos romanos[27]. Lo importante es que un desnivel haya sido sentido y expresado, por ejemplo, en el manido verso en el que Horacio dice que «la Grecia cautiva cautivó a su fiero vencedor e introdujo las artes en el rudo Lacio»[28]. O también en la célebre declaración que Virgilio pone en boca de Anquises dirigiéndose a Eneas, su hijo, que viene a visitarle en los infiernos, y que traza como un programa para Roma: otros que los romanos —en este caso, los griegos— serán mejores escultores, mejores oradores, mejores astrónomos; Roma habrá de contentarse con el oficio de las armas y de la política[29].

Es «romano», en este sentido, quienquiera se sepa y se sienta cogido entre algo semejante a un «helenismo» y algo parecido a una «barbarie». *Ser «romano» es tener, aguas arriba de sí, un clasicismo que imitar y, aguas abajo, una barbarie que someter.* No como si se fuera un intermediario neutro, un simple mediador, en sí mismo ajeno a lo que comunica. Sino sabiendo que uno mismo es el escenario en el que todo acontece, sabiéndose uno mismo en tensión entre un clasicismo que asimilar y una barbarie interior. Es considerarse como un griego en relación con lo que es bárbaro, pero también como un bárbaro en relación con lo que es griego. Es saber que lo que uno transmite no lo tiene uno como venido de sí mismo y que no lo posee sino apenas, de manera frágil y provisional. Este complejo de inferioridad —incluso si se intenta enmascararlo con diversos subterfugios— se manifestará primero en el plano del soporte universal de la cultura, en el plano del lenguaje. Nunca el latín ha sido particularmente valorado. Desde la Antigüedad, los romanos han tenido siempre más o menos conciencia de hablar una lengua pobre, en comparación con la exuberancia del griego[30]. En la Edad Media, el latín desempeñó ciertamente el papel de un instrumento de comunicación universal para la gente culta. Como tal, tenía un prestigio social. Pero seguía marcado por una triple secundariedad: *a)* no

[27] Cf. Pierre Grimal, *Le siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres Puniques*, París, Aubier, 1953, pág. 13 sigs.

[28] Recuérdese: *Epístolas*, II, 1, 156 sigs.

[29] Virgilio, *Eneida*, VI, 847-853.

[30] Cf. Lucrecio, *De natura rerum*, I, 139, 832; III, 260; Cicerón, *De Finibus*, III, II, 5; Séneca, *A Lucilio*, 58, 1; Plinio el Joven, *Cartas*, IV, 18.

era la lengua materna de nadie, sino, en todos los casos, una lengua aprendida, ante la cual cada uno se encontraba en igualdad[31]; *b)* no era una lengua específicamente cristiana, ni siquiera específicamente religiosa, sino la lengua de una entidad, no religiosa, sino política, no cristiana, sino anterior al cristianismo e incluso durante mucho tiempo enemiga de él: el Imperio romano; *c)* no era la lengua original de la Escritura, sino la de una traducción (la *Vulgata*), hecha a partir de un original hebraico o griego. En la época moderna, el latín conservó mucho tiempo la primacía en la comunicación científica, pero fue por razones puramente prácticas[32]. Nunca el latín fue considerado como poseedor de privilegios excepcionales, de orden metafísico —por ejemplo, como si fuera la lengua absoluta—[33]. La lengua del primer Adán pasó siempre por haber sido el hebreo, no el latín.

Y más adelante, incluso si han cambiado los términos entre los que se da, se encuentra el mismo sentimiento de desnivel. Así, las lenguas vernáculas, acantonadas primero en los géneros literarios menores, no pudieron desarrollar una gran literatura más que haciendo valer sus títulos de legitimidad en relación con el latín[34]. Y entre las lenguas de la Europa moderna será aún necesario, varios siglos después, reivindicar la dignidad del alemán respecto del francés, luego la de las lenguas eslavas respecto del alemán, etc. Mas, si llegaron a hacerlo, fue porque las lenguas respecto de las cuales había que afirmarse, y la primera el latín, no tenían de por sí el prestigio de ser la lengua de cultura por excelencia: no lo eran más que como sustitutas del griego, cuya dignidad pretérita no había sido olvidada. También en esto debe Europa la diversidad lingüística que ha permitido su expansión a la presencia en su fuente de una pluralidad original. Allá donde, por el contrario —como ocurrió en el mundo bizantino—, el griego permanecía solo en liza, las lenguas vernáculas —incluso el griego popular— no pudieron acceder

[31] Cf. L. Bieler, «Das Mittellatein als Sprachproblem», en *Lexis* II, 1 (1949), 98-105.

[32] Pascal, en pleno siglo XVII, interrumpe todavía una demostración matemática comenzada en francés con «y os lo diré en latín, pues para esto de nada sirve el francés» (Carta a Fermat, del 29 de julio de 1654).

[33] La idea según la cual el latín habría tenido un valor absoluto para la Edad Media se encuentra en E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke, Berna, 1948, pág. 33, todavía citado en K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der humanistischen Tradition von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1975 (2.ª ed.), pág. 91. De hecho, procede de un contrasentido en Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, II, 16, 2. Por lo demás, el pasaje ha sido suprimido en la segunda edición (1953).

[34] Dante, *De vulgari eloquentia*.

sino muy tardíamente a la dignidad de lenguas literarias[35]. Paradójicamente, el griego popular no conoció forma escrita sino en fecha más reciente que las diversas lenguas eslavas, cuyos hablantes habían entrado, sin embargo, en el espacio de la cristiandad mucho después que los griegos.

ENTRE «HELENISMO» Y «BARBARIE»

Así pues, lo que yo llamo la actitud romana no es lo propio de los romanos tal como la historia nos los presenta. Es también, y en primer lugar, cosa de los griegos mismos. Éstos, y en todo caso los más grandes de entre ellos, se consideraban como antiguos bárbaros. La diferencia entre griego y bárbaro no es de naturaleza, sino puramente cronológica: «El mundo griego antiguo vivía de manera análoga al mundo bárbaro actual»[36]. Los griegos son como herederos que han heredado de otros hasta sus dioses[37]. Es quizá incluso el sentimiento de una cierta falta de originalidad, en todos los sentidos de este término, lo que les empujaba a precipitarse sobre todo lo que era nuevo[38], dando así a la vida el ritmo desenfrenado que le es propio: «Increíblemente rápida fue la carrera de la vida en Grecia»[39]. Sin embargo, los griegos se distinguen de lo que llamo aquí la romanidad en un punto capital, y es la ausencia de un sentimiento de inferioridad en relación con las fuentes. Lo que en efecto se ha recibido ha sido también transformado, y para mejor: «todo lo que los griegos reciben de los bárbaros han acabado siempre por perfeccionarlo»[40]. En todo caso, la misma dinámica anima la historia europea. Cabe caracterizarla a partir de la actitud «romana». Ésta es la conciencia de tener, por encima de sí, un «helenismo» que domina y, por debajo de sí, una barbarie que someter. Me parece que *es esta diferencia de potencial entre la corriente arriba clásica y la corriente abajo bárbara lo que hace avanzar a Europa.*

[35] Cf. H.-I. Marrou, *op. cit.*, pág. 134.

[36] Cf. Tucídides, I, 6, 6. Cf. también Platón, *Crátilo*, 397c9-d2 y 421d4 s., así como las implicaciones de Aristóteles, *Política*, II, 8, 1268b40.

[37] Heródoto, II, 53.

[38] Cf. *Hechos de los Apóstoles*, 17, 21; y Jámblico, *De los misterios de Egipto*, VII, 5, págs. 259, 9-14.

[39] Cf. Schelling, *Filosofía de la Mitología*, lección 16, pág. 380.

[40] Cf. Ps. (?) Platón, *Epinomis*, 987d8-c2. Cf. Orígenes, *Contra Celso*, I, 2 (*SC* 132, pág. 82).

La aventura colonial de Europa, desde los grandes descubrimientos, en África, por ejemplo, ha sido a menudo sentida como una repetición de la colonización romana. Toda una historiografía francesa establece un paralelo entre la colonización del Magreb por Roma y la hecha por Francia, justificando ésta por la más antigua. Los colonizadores se identifican así como los conquistadores: «Reemprendemos, mejorándola, la obra de los romanos»[41]. Se ha podido, de manera acaso más penetrante, llevar el paralelismo más lejos y comparar la colonización europea de África con la conquista romana de Europa[42].

Cabría preguntarse si el vínculo no es aún más profundo y si la voluntad confesada de identificación con el imperialismo antiguo no se explicaría ella misma por un deseo más oculto de tomarse la revancha respecto de éste. La colonización y el humanismo europeos desde el Renacimiento italiano —dos acontecimientos que, a escala de la historia de las civilizaciones, son contemporáneos— ¿no estarán vinculados por relaciones de compensación? Cabría atreverse a decir que el ardor conquistador de Europa ha tenido mucho tiempo, entre sus más secretos resortes, el deseo de compensar, por la dominación de pueblos considerados inferiores, el sentimiento de inferioridad respecto a la Antigüedad clásica que el humanismo venía siempre a reavivar. Cabe sospechar algo semejante a un equilibrio entre la preponderancia de los estudios clásicos y la colonización: colegiales atiborrados de latín y de griego suministraban excelentes dirigentes al Imperio[43]. Y, a la inversa, el fin del papel dominante reservado a los estudios clásicos, en la posguerra, es contemporáneo de la descolonización.

[41] E. Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie: Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb* (Thèse de Lettres, París, 1886), réédité avec introduction par F. Colonna, Archives maghrébines, Édisud, 1983, pág. 13 (F.M.).

[42] El paralelo es muy claro al comienzo de *Heart of Darkness* de Joseph Conrad.

[43] Cf. R. Kipling, *Stalky y compañía.*

III

LA ROMANIDAD RELIGIOSA: EUROPA Y EL JUDAÍSMO

La situación de secundariedad en relación con una cultura anterior —acabamos de verlo— constituye lo que he llamado la «romanidad». Esta actitud puede, por otra parte, ilustrarse también con textos griegos. Es en su conjunto anterior al cristianismo. Y fue, por tanto, con independencia de él como marcó al mundo mediterráneo. ¿Cuál puede ser, en tal contexto, el papel del cristianismo? Creo que la cristiandad, y Europa, le deben, no desde luego la existencia, pero sí la persistencia de la secundariedad cultural. En efecto, si la actitud que llamo «romana» no es privativa de los romanos, hay otro hecho más notable todavía: no es tampoco privativa de la vertiente «pagana», o antigua, de la cultura europea. Es también resueltamente cosa de su otra vertiente, que, para evitar las confusiones que este término no puede dejar de fomentar, no llamaré «judeo-cristiana», sino «judía y cristiana».

Digo, pues, que *lo «griego» y lo «judío», en cuanto que intervienen como dos componentes fundamentales de Europa, son los dos «romanos».* Más precisamente: es porque Europa acoge a ambos, lo «griego» y lo «judío», desde el punto de vista «romano», por lo que pueden seguir siendo ellos mismos y producir en ella la plenitud de sus efectos. Examinaré, sucesivamente, estos dos componentes: el «judío», en el presente capítulo, y el «griego», en el siguiente.

LOS DOS SENTIDOS DE «JUDAÍSMO»

Conviene, pues, interrogarse sobre la relación de Europa con su dimensión judía. Me es necesario aquí empezar por disipar un posible malentendido, aportando una precisión. El adjetivo «judío» tiene, en efecto, dos sentidos, que conviene no confundir. Se ha de distinguir, pues, un sentido amplio y un sentido estricto de «judío»:

a) Puede de hecho significar, en sentido amplio, el conjunto de la experiencia del pueblo de Israel desde sus lejanos orígenes hasta hoy. Los acontecimientos que fundaron esta historia han sido seleccionados y consignados en los escritos de lo que los judíos llaman la Ley, los Profetas y los Escritos («*TeNaKH*») y los cristianos el *Antiguo Testamento.* Aquélla se prolonga a través de las épocas de la redacción de la *Mishnah* y, luego, de la *Gemarah,* pasando por la Edad Media, hasta la emancipación y la época contemporánea.

b) Pero el adjetivo posee también un sentido estricto. Designa entonces al judaísmo que se constituyó tras la destrucción del Templo en el 70 y la fijación del canon de las Escrituras una treintena de años después, en Jabné. En relación con éste, la Iglesia cristiana está más en una relación de fraternidad, de gemeleidad, si se quiere[1], que de proveniencia. Desde el principio de ésta lo ilustra bien el Nuevo Testamento, a través de toda una serie de parábolas que ponen en escena a dos hijos, uno mayor y otro menor, siendo desde luego la más célebre la que se conoce con el nombre de «el hijo pródigo» (*Lucas* 15, 11-32). Esos dos hijos son habitualmente interpretados como si representaran uno a Israel, primer objeto de la Alianza divina, y el otro a las naciones paganas, llamadas después a entrar en ella. Del lado judío se halla constantemente la (poco halagüeña) comparación de los cristianos con Edom-Esaú, hermano enemigo de Jacob-Israel.

Será preciso distinguir asimismo el judaísmo de los judíos. No todo judío obra en tanto que judío. Como tampoco los cristianos obran siempre en tanto que cristianos, o los musulmanes en tanto que musulmanes. Prefiero aquí reservar los adjetivos a quienes los han reivindicado y en los límites de lo que reivindicaban. Se evitarán así ciertas anexiones forzadas *post mortem,* variables, por otra parte, según los gustos del

[1] A. Paul, *Le judaïsme ancien et la Bible,* Desclée, 1987, habla de «falsos gemelos».

intérprete. Se puede, ciertamente, calificar a una cultura, a una educación, una impregnación cultural o una «sensibilidad», de judías o de cristianas, o hasta de católicas o protestantes, etc. Nada impide, en ese sentido, considerar a Espinosa como judío. Pero habrá entonces que considerar asimismo a Voltaire como católico y a Râzî como musulmán. Y, por otra parte, habrá que hipostasiar una pertenencia renegada, sin embargo, por aquellos a los que se considera así y hacer de ella una «judeidad», que entonces cabrá aplicar a quien se quiera, incluso a quien no hubiera querido...

EUROPA EN LA HISTORIA JUDÍA

La experiencia judía en sentido estricto no es patrimonio de Europa, ni siquiera de la cristiandad. La historia judía se desarrolló, de hecho, en el marco de la historia europea y bizantina, pero asimismo en el mundo musulmán, e incluso más allá de él, hasta en el Malabar y la China. Respecto al juicio que se debe hacer sobre esta historia y a la cuestión de saber lo que Europa ha aportado al judaísmo, tanto de positivo como de negativo, remito a los historiadores y, ante todo, a los historiadores judíos. El trayecto europeo del judaísmo es una de las etapas de la historia judía después del exilio, la dispersión y la destrucción luego del segundo Templo. Incluso representa una de las etapas más negativas en cuanto al grado de aceptación por las naciones. En efecto, la única experiencia de una nación convertida al judaísmo se sitúa fuera del marco mediterráneo islamizado o cristianizado. Se trata del reino de los Khazars, en torno a Crimea, desde el siglo VII al XI, cuya elite se había convertido a un judaísmo, por otra parte, sin duda bastante superficial[2]. Y el caso, excepcional, en el que los judíos hayan hecho el papel de perseguidores y los cristianos el de perseguidos se sitúa un siglo antes del Islam, pues se trata del reinado de Dhu Nuwâs en el Yemen del siglo VI[3]. Por lo demás, en todas partes el judaísmo será, como

[2] Cf. D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars,* Princeton, U. P., 1954, XV-293 págs.

[3] Cf. *Encyclopaedia Judaica,* s. v. Yûsuf, 'As'ar Ya'thar Dhu Nuwâs (H. Z. Hirschberg), t. 16, cols. 897-900; y J. Ryckmans, *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle,* Istanbul, Nederlands historisch-archeologisch Instituut in het nabije oosten, 1956, 24 págs.

reza el título de la obra maestra de apologética de Jehuda Halevi, el *Cuzari,* la «religión despreciada»[4].

Esta situación de humillación se da en toda la historia medieval en la totalidad de la cuenca mediterránea. Se pueden comparar las dos orillas, musulmana y cristiana, desde el punto de vista de la historia judía. Y la comparación no resulta ventajosa para la cristiandad. En la Edad Media, el norte del Mediterráneo será por parte del sur durante mucho tiempo objeto de férreo desprecio que experimentan los civilizados frente a los bárbaros, y en ese terreno los judíos no son una excepción: así, se hallan, salidas de la pluma de Maimónides, frases acerca de la suciedad de las ciudades del país de los «francos», cuyo parentesco con los clichés actuales sobre el mundo mediterráneo hace sonreír[5]. El diagnóstico desfavorable se confirma cuando se compara, no ya el nivel cultural, sino la situación de las comunidades judías. En conjunto, y si se dejan de lado excepciones tales como las persecuciones del califa fatimita al-Hakîm en Egipto, o las de los almohades en España, las comunidades judías han sido, de hecho, mejor tratadas en el mundo musulmán que en el mundo cristiano [6]. La Europa moderna ha sido el marco del mayor asesinato de judíos de la historia. La cuestión de saber si el antisemitismo moderno («científico», puesto que está fundado en una pseudoteoría biológica) y — a su zaga — la tentativa nazi de exterminio del pueblo judío se hallan en continuidad con el antijudaísmo cristiano (religioso) o en ruptura respecto a éste, es aún discutida por los historiadores.

En cuanto al antijudaísmo cristiano, éste es variado. La controversia de los Padres de la Iglesia contra la Sinagoga (por ejemplo, San Juan Crisóstomo) no pasó de ser casi siempre verbal. Pero preparaba medidas jurídicas: la legislación que prohíbe a los judíos la propiedad de bienes raíces y el ejercicio de ciertos oficios se remonta a la Edad Media, y fomentó más en general una desconfianza frente a los judíos que llevó a explosiones de violencia ahora totalmente física.

La historia judía tomó así, tanto en Oriente como en Occidente, un cariz particularmente trágico. La Europa central, repartida entre ortodoxos y católicos latinos y uniatas, será teatro de grandes exterminios

[4] Cf. también Saadía Gaon, *Las creencias y las convicciones*, III, 10, ed. Qafih, Jerusalén/Nueva York, 1970, pág. 148.

[5] *Guía de descarriados*, III, 48 (trad. franc., pág. 396).

[6] Cf. la síntesis de L. Poliakov, «Musulmans, Juifs et Marranes», en *Les Juifs et notre histoire*, Flammarion, 1973, 34-75. En el mismo sentido la síntesis más amplia de B. Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, París, Flammarion, 1989, 259 págs.

en el momento de la revolución de los cosacos en 1648 y de pogroms esporádicos hasta el comienzo de nuestro siglo. En Occidente, las persecuciones propiamente dichas (matanzas, conversiones forzadas, acusaciones de «crimen ritual», etc.) apenas comenzaron más que con las Cruzadas, pero prosiguieron por lo menos hasta la expulsión de España (1492).

En parte a consecuencia de la hostilidad del ambiente, la historia judía en la época contemporánea tiende a disociarse de la historia europea. Los centros de gravedad de la población judía se sitúan, de hecho, cada vez menos en el interior del espacio europeo. Los judíos se van de Europa: a partir del siglo XIX, hacia América, y, a partir del nuestro, asimismo, a Israel. Ese flujo no es compensado más que muy parcialmente por el ascenso hacia Francia de los judíos de África del Norte, llegada a la independencia. Y esta tendencia amenaza con generalizarse en todo el Viejo Continente con el éxodo de los judíos soviéticos. Cabe, en todo caso, preguntarse si el ciclo europeo de la historia judía no estará a punto de cerrarse...

LA APORTACIÓN JUDÍA A EUROPA

A la inversa, los judíos en tanto que individuos han aportado su contribución a las dos áreas culturales, tanto al sur como al norte del Mediterráneo, y en múltiples dominios, desde la economía a la religión, pasando por la política y las ciencias. En cuanto a la Europa medieval, un hecho ha desempeñado un papel capital en la transmisión a la cristiandad latina de la herencia intelectual del mundo antiguo, traducida y comentada por los pensadores musulmanes: el desplazamiento hacia el norte de los centros intelectuales del mundo judío sefardí, desde Andalucía a la Provenza, acaecido a partir del siglo XIII. La persecución de los almohades había empujado a muchos intelectuales de alto rango (en particular a los antepasados de las familias Qimchi e Ibn Tibbon) a refugiarse en la Provenza cristiana. Allí vertieron al hebreo los textos de los pensadores de lengua árabe, judíos o musulmanes, que consideraban principales[7]. Algunos debieron incluso a esta traducción el que se salvasen. Así, por ejemplo, Temistio, cuyos comentarios sobre el *Tratado*

[7] Sobre esto la guía indispensable sigue siendo M. Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz, 1936 (= Berlín, 1893), XXXIV-1077 págs.

del Cielo y sobre el libro *Lambda* de la *Metafísica,* escritos ambos en griego, no han sobrevivido en su integridad más que en una traducción en hebreo hecha a partir de un original árabe perdido íntegramente o que no existe sino en fragmentos[8]. Asimismo, casi todos los textos de Averroes existen en forma manuscrita en hebreo, mientras que el texto árabe de más de uno se ha perdido, como su comentario a la *República* de Platón.

Una segunda etapa de traducción se produjo hacia el latín. Pero cuando no existía intermediario hebraico acontecía que la traducción se realizaba por equipos, en lo que un judío desempeñaba el papel principal: era él quien hacía del árabe una traducción en lengua vernácula, que dictaba a un clérigo cristiano, el cual la ponía en latín[9]. Equipos así funcionaron en los siglos XII y XIII en Toledo y, luego, en Nápoles en el XIII. La Europa moderna tiene así una deuda considerable para con esos traductores judíos. Este movimiento de traducción coincidió de hecho con el despegue intelectual europeo ligado a la fundación de las universidades, despegue que los judíos percibieron igual de bien que los demás[10] y al que contribuyeron en una gran medida. Pero hay que preguntarse si esta contribución a la cultura europea corresponde al judaísmo en cuanto tal.

No obstante, se puede proponer una cuestión análoga respecto al mundo moderno. Se puede ciertamente sostener, con buenos argumentos, que la experiencia judía es decisiva para la cultura europea de los dos últimos siglos. Mas no basta en este caso con citar los nombres de Marx, Freud, Einstein, Kafka y muchos otros. Es preciso determinar, además, en qué medida esos pensadores, y ante todo los autores de *La cuestión judía* y *Moisés y el monoteísmo,* son representantes fieles del

[8] Se me perdonarán estos detalles si se piensa que preparo una traducción del segundo de estos comentarios.

[9] Sobre todo esto hay que rendir homenaje a los trabajos de Mlle. M.-T. d'Alverny, recientemente desaparecida († 1991). Cf. en particular «Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin», en *Traductions et traducteurs au Moyen Âge*, Actes du colloque international du CNRS, IRHT, 1989, 193-201.

[10] Cf. Samuel Ibn Tibbon, *Maamar Yiqqawu hammaïm*, pág. 175, ed. de Presburg, 1837, y más adelante Crescas, *Luz del* Señor, IV, 10 (ed. de Ferrara, pág. 53a) y I. Abravanel, *Comentario al libro de Josué* 10, 12 (Torah we-Da'ath, Jerusalén, 1976, pág. 53a). La misma observación en Ibn Jaldún, *Muqaddima*, VI, 18, ed. Quatremère, III, 93; traducción inglesa F. Rosenthal (cito = R), Bollingen Series, Princeton U. P., 1958 sigs., t. 3, pág. 117 sig. Para Bizancio, cf. F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Byzantinisches Archiv, 8 (Leipzig, 1926), pág. 66 sigs.

judaísmo, y en qué medida su contribución, innegable, a la cultura europea representa una aportación del judaísmo en cuanto tal. Sería necesario poder aislar la esencia del judaísmo. La operación es delicada para cualquier religión; lo es aún con más razón para el judaísmo, que no tiene «dogmas» propiamente dichos. En este orden de ideas, cabría, por ejemplo, intentar mostrar que la idea de ley, incluso una vez desgajada de su contexto religioso de origen —la alianza— y formulada por pensadores perfectamente ateos, continúa representando un denominador común a los pensadores judíos[11].

Sin embargo, sea cual fuere la respuesta que se decida dar a estas cuestiones, la influencia del judaísmo en cuanto tal en la cultura europea no ha podido darse más que en fecha bastante tardía. Las comunidades judías fueron durante largo tiempo marginadas de toda participación en el poder político que iba más allá del papel privado de algunos de sus miembros. Para que el judaísmo pudiera hacerse oír públicamente y salir del carácter confidencial que imponía a sus producciones escritas el uso exclusivo del hebreo, fue necesario esperar a la emancipación. Ésta sobrevino en el siglo XVIII, primero en los países germánicos (Austria y Prusia), y luego continuó tras las huellas de la Revolución francesa. En esta época Europa era ya una realidad cultural y era ya consciente de su unidad en este plano. De este modo, el judaísmo ha podido dejar su huella, y una huella decisiva, en una Europa ya constituida, mas su contribución a la formación de Europa ha sido muy escasa.

Antes de la época moderna, en efecto, pueden tan sólo anotarse algunas excepciones, situadas todas ellas en las esferas intelectuales. Así cabe señalar la influencia de los exégetas judíos en la exégesis cristiana: Orígenes o San Jerónimo utilizaron los conocimientos de los rabinos de su tiempo, y los Victorinos el comentario de Rachi. Incluso Lutero, conocido, sin embargo, por panfletos cuyo antijudaísmo iba mucho más allá de lo que la época permitía[12], escoge a menudo, en su traducción de la Biblia, las interpretaciones de David Quimchi[13]. Se anotará igualmente el papel capital desempeñado por la *Guía de descarriados* de Maimónides en la formación de la gran Escolástica, en particular en

[11] H. U. von Balthasar, *L'engagement de Dieu*, París, Desclée, 1990, 95-103.

[12] Sobre los rasgos regresivos en la obra de Lutero, cf. K. Flasch, *Das philosophische Denken des Mittelalters von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, Reclam, 1987, 587-589.

[13] Cf. la síntesis de G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, París, Cerf, 1990, 289-307.

Santo Tomás de Aquino, autor, por su parte, de un *De regimine Judaeorum*[14]. Aparte de esos diálogos entre hombres de ciencia, el único caso de una influencia de cierta envergadura y de carácter popular es el representado por España, que constituye una excepción[15]. Todos estos fenómenos no pasan de ser, pues, un tanto marginales.

LA APORTACIÓN DEL ANTIGUO ISRAEL

En cambio, la experiencia bíblica, la del Antiguo Testamento, ha contribuido muy evidentemente a hacer de Europa lo que es. Habiéndose ejercido esta influencia sobre todo por medio del cristianismo, la consideraré con ese sesgo. Una observación, sin embargo: el cristianismo ha hecho del Antiguo Testamento una recepción muy diferente de la que ha realizado el judaísmo. Éste ha recapitulado la experiencia de la Antigua Alianza en la forma de la Torah. El cristianismo, en cambio, ha conservado elementos que el judaísmo había dejado de lado o reservado para los tiempos mesiánicos: la dimensión sacrificial de la Alianza había perdido su oportunidad para el judaísmo tras la destrucción del segundo Templo; sobrevivió en los sacramentos cristianos. La realeza davídica había desaparecido con el paso de Israel bajo el dominio extranjero; resurgió en la misión sacerdotal de los emperadores cristianos y los reyes de Occidente. La profecía había desaparecido y el judaísmo había levantado acta de esa desaparición, que explicaba de diversos modos, por ejemplo, por la pérdida de la tierra de Israel; continúa en el papel de los santos, en particular de los fundadores de órdenes. ¿Hay que interpretar esas analogías como una supervivencia de rasgos arcaicos? ¿O como la salvación de la integridad de la Revelación, al precio de su reinterpretación «espiritual»?

Como he hecho en relación con Grecia y Roma, no procederé aquí tampoco a hacer el inventario detallado de lo que Europa ha heredado del antiguo Israel. Sería preciso en tal caso distinguir muchos estilos de recepción, según se halle uno en presencia de los mundos católico, ortodoxo o protestante. El modo de presencia de la Biblia no es el mismo en cada uno de esos tres dominios, ni lo es tampoco el acento que se

[14] Además de los trabajos de W. Kluxen, cf. A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, París, Cerf, 1988, 417 págs.

[15] A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica, 1984 (1.ª ed. en 1948), cap. X, 447-555.

pone en sus dos mitades. Me referiré, pues, también aquí, menos al contenido transmitido que a la forma misma de la transmisión e, incluso, a lo que ha hecho posible ésta.

Si nos quisiéramos referir al contenido, la lista de las influencias culturales del Antiguo Testamento sobre Europa sería hecha, en efecto, en cierto sentido, muy deprisa. Lo ha sido muchas veces. Pero incluye entradas tan gigantescas que no podría reproducirla sin volver, en particular, sobre el conjunto de la tradición europea, cosa que aquí no es posible. Así, por ejemplo, la idea de la supremacía del hombre sobre el resto de la creación, y en particular de los animales, que se supone creados para él. O también la de que la relación del hombre con Dios tiene lugar sobre todo en la práctica moral, venida a Europa de los profetas de la Antigua Alianza. O, en fin, la idea de un acontecer histórico que entraña un sentido: la idea de una temporalidad radicalmente no cíclica, dotada de un comienzo absoluto (la Creación) y acaso de un final, es con toda evidencia de origen bíblico.

Se observará a este respecto, más allá de la imagen muy negativa que la Roma de la historia ha dejado a Israel, un paralelismo entre esta representación lineal del tiempo y la experiencia romana de la temporalidad: se ha hecho notar que Eneas, el héroe romano por excelencia, si se encuentra en los antípodas de Ulises, que acaba por volver a su hogar, es quizá el mejor paralelo pagano del Abraham que abandona su tierra, su patria y la casa de su padre[16]. Del mismo modo cabe poner en paralelo la fundación de Roma y la no autoctonía de los hebreos, que saben demasiado bien que, al entrar en Canaán, habitan en casas que ellos no han construido y cogen los frutos de unos árboles que ellos no han plantado[17].

LA SECUNDARIEDAD DEL CRISTIANISMO

Si el antiguo Israel tiene, así, rasgos «romanos», ¿qué ocurre con el cristianismo? Para empezar, podemos contentarnos con recordar algunas evidencias. Se referirán a la Iglesia de antes del cisma entre Oriente y Occidente, luego a la Reforma, y asimismo a la Iglesia católica que se

[16] Cf. Th. Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes*, Munich, 1952, 109-112.

[17] Cf. *Josué* 24, 13 y *Deuteronomio* 6, 10 sig. Para el contexto, cf. mi ensayo «L'expérience biblique du monde et l'idée de création», en *Création et salut*, Bruselas, 1989, 105-120, sobre todo pág. 111 sig.

llama «romana». Hay en esta denominación —todo el mundo lo admite— más que una mera contingencia histórica o geográfica. Que la Iglesia sea heredera del imperio romano es una evidencia de bulto, se vea en ello un signo de elección o de reprobación. Pero aquí no me interesaré por lo que del contenido de la Roma histórica haya podido pasar a la Iglesia, tanto para bien como para mal. No consideraré más que la forma de la actitud romana, que no depende de que se sostenga tal o cual contenido, y que puede por tanto sobrevivir a éstos.

Siento, pues, como tesis que *esta estructura «romana» es la estructura misma del hecho cristiano.* Los cristianos son esencialmente romanos por el hecho de tener sus «griegos», a los que están ligados por un lazo indisoluble. *Nuestros griegos son los judíos.* Para decirlo menos rápidamente: el cristianismo es a la Antigua Alianza lo que los romanos son a los griegos. Los cristianos saben —aunque estén continuamente amenazados de olvidarlo, y lo han hecho en varias ocasiones— que se hallan injertados en el pueblo judío y en su experiencia de Dios. La alianza es, por así decirlo, connatural al pueblo judío, puesto que lo constituye en cuanto tal: separarse totalmente de la alianza sería dejar de formar parte del pueblo. En cambio, la alianza es para los cristianos algo que hay que aprender. La existencia de los cristianos en la alianza es en este sentido «contra natura» (*para physin*) (*Romanos* 11, 24). Por eso los modelos de relación con la verdad son diferentes: el modelo judío es la sabiduría por la que un don original llega a su floración; el modelo cristiano es la cultura, la implantación de lo que una naturaleza primitiva no había recibido al principio.

La Iglesia es «romana» porque repite respecto de Israel la operación llevada a cabo por los romanos con el helenismo. Esta estructura de la Iglesia es la que hace necesaria la persistencia del pueblo judío y prohíbe toda tentativa de considerar eso que es portador como relegado a un pasado caduco. Esta estructura es también la que le hace recapitular lo que aparece entonces como «antiguo» a partir de lo que se confiesa como su principio. La Iglesia es «romana» porque está fundada, y porque está fundada en el Cristo que confiesa como la novedad misma. En un texto célebre, San Ireneo se atreve a decir que Cristo no aporta nada nuevo, sino que aporta todo como nuevo[18]. No aporta nada nuevo, en cuanto que no viene a añadir algo a lo que precede; aporta todo como nuevo, en cuanto que es el principio de todo, «el principio que os habla», como dice la Vulgata en un contrasentido genial sobre *Juan* 8, 25.

---

[18] Ireneo, *Contra las herejías*, IV, 34, 1 (*SC* 100 ***, pág. 846).

LA RELACIÓN CON EL ANTIGUO TESTAMENTO

La relación con la experiencia de la Antigua Alianza pasa necesariamente por la relación con los escritos que consignan los momentos que han sido considerados como decisivos en la agitada historia de aquélla. Esos textos constituyen lo que hemos adquirido la costumbre de llamar «el Antiguo Testamento». Esta terminología es, como se sabe, de origen cristiano. Y es cristiana también la costumbre de asociar dos grupos de textos en un libro único, el Libro, la Biblia. Ambos se determinan uno por otro hasta en sus nombres. La Nueva Alianza y el Nuevo Testamento, que constituye su documento, se sitúan hasta tal punto por relación con la Antigua Alianza y el Antiguo Testamento que sacan de ellos hasta su nombre. El adjetivo de «antiguo» que califica a la alianza y a los textos que la consignan no significa «caducado» ni «superado». Remite a una prioridad cronológica y lógica.

Si es así, es en primer lugar porque el Antiguo Testamento de la Biblia cristiana coincide en lo esencial con los escritos reconocidos como canónicos por el judaísmo. Todo lo que los judíos admiten es también admitido por los cristianos. Los cristianos añaden, como es sabido, un cierto número de textos: los dos libros de los *Macabeos,* el *Sirácida* (*Eclesiástico*), *Tobías, Judit,* la *Sabiduría, Baruc.* Todos tienen sus raíces en los judaísmos palestino, babilonio o alejandrino. Algunos han existido en hebreo (*Sirácida*) o en arameo (*1 Macabeos*). La admisión de algunos de ellos ha sido discutida por los rabinos. No parece que su exclusión, por parte judía, haya sido motivada por el deseo de oponerse al cristianismo. No parece tampoco que haya habido en su adición, por parte cristiana, una voluntad de distinguirse de un canon judío ya fijado. Éste no lo estaba. Parece que los dos cánones se han constituido paralelamente, que un mismo magma ha cristalizado de dos maneras independientes, pero en el fondo muy próximas.

Además, la presencia de los textos en un mismo corpus autorizado muestra que los dos conjuntos se colocan en un mismo plano. Esta situación no es consabida. En efecto, la relación del cristianismo con la Antigua Alianza es fuente de tensión constante y hasta de división y, en todo caso, de conflicto. Sería mucho más fácil pretenderla pura y simplemente caducada y reemplazada por la Nueva. Esta solución radical ha sido defendida por primera vez, en el siglo II, por Marción: éste pro-

ponía abandonar los escritos del Antiguo Testamento, considerando que no reflejaban más que un Dios de cólera, en beneficio del Nuevo Testamento, por otra parte expurgado, obra de un Dios de amor. Marción sacaba así, en la exégesis, las consecuencias de la separación operada por los gnósticos entre un creador malo, de rango inferior, y un Dios supremo, bueno, exterior al mundo, del que Jesús habría sido mensajero. La tentación del marcionismo seguirá siendo constante en la Iglesia. Vuelve a encontrársela en el catarismo, si es que aún cabe considerar a éste como cristiano, y hasta en ciertas tendencias marginales del protestantismo liberal, como en Harnack: «Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II era un error, que la Iglesia mayor ha rechazado con razón; mantenerlo en el siglo XVI fue un sino al que la Reforma no tenía todavía fuerza para sustraerse; pero, desde el siglo XIX, conservarlo aún en el protestantismo como documento canónico es consecuencia de un debilitamiento de la religión y de la Iglesia» [19]. Por lo demás, se ha podido detectar la influencia de ella hasta en ciertas sensibilidades contemporáneas [20].

Pero esta tentación fue siempre exorcizada en última instancia. Desde el principio, la Iglesia había concedido derecho de ciudadanía a las palabras de Cristo, según las cuales no se trata de abolir la Ley antigua, sino de cumplirla a la perfección (*Mateo* 5, 17); a las de San Pablo, según el cual las promesas de Dios a Israel no admiten arrepentimiento (*Romanos* 11, 29); a las de San Juan, que hace decir a Cristo que «la salvación viene de los judíos» (*Juan* 4, 22). Más adelante los Padres de la Iglesia rechazaron la misma tentación, y en particular Justino, Tertuliano e Ireneo de Lyón. Tertuliano insiste en el versículo de Mateo que acabamos de citar y que Marción eliminaba de su versión del Nuevo Testamento [21]. Ireneo expresa lo esencial en una fórmula concisa: «La Ley de Moisés, igual que la gracia de la Nueva Alianza, una y otra

[19] A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, Hinrichs, 1921, pág. 248 sig. Harnack apunta como resurgimientos contemporáneos del marcionismo a Tolstoi y Gorki.

[20] E. Bloch, en *Geist der Utopie* (1918), apela explícitamente a Marción. M. Buber vio el peligro del marcionismo para el judaísmo, cf. «Esprit d'Israël et monde d'aujourd'hui» (1939), en *Judaïsme*, Verdier, Lagrasse, 1982, 153 sigs. Para un diagnóstico del marcionismo aplicado a otros fenómenos culturales, cf. A. Besançon, *La confusion des langues. La crise idéologique de l'Église*, Calmann-Lévy, 1978, sobre todo el cap. VI, «Gnose, idéologie, marcionisme», págs. 133-163.

[21] Cf. Tertuliano, *Adversus Marcionem*, ed. y trad. de E. Evans, Oxford, Clarendon Press, 1972, IV, 7, pág. 278 sig.

adaptadas a su tiempo, han sido concebidas por un solo y mismo Dios en beneficio del género humano» [22]. «No hay más que un solo y mismo Dios (...), que han anunciado la Ley y los profetas, y que Cristo ha reconocido como su Padre» [23].

Semejante posición era más acrobática que la que consistía en declarar, o que la antigua revelación estaba pura y simplemente caducada, o que su contenido esencial se encontraba ya salvaguardado en la nueva —de tal manera que la antigua aparecía como una concha vacía que tirar. Esa actitud se mantuvo heroicamente, pues la interpretación del Antiguo Testamento puede ser delicada y hasta molesta para la Iglesia. En efecto, el Antiguo Testamento no remite con toda claridad al Nuevo; y las palabras de Cristo sobre la misión, dirigidas primero a Israel (*Mateo* 15, 24), pueden poner en duda la legitimidad de la misión a los paganos en que descansa la Iglesia. A la inversa, por parte judía, sería tentador procurar empujar al cristianismo del lado marcionista, con objeto de evitar así un parentesco que ha sido peligroso y que sigue siendo comprometedor. Por eso hay que celebrar el valor, paralelo al de los Padres, con el que ciertos judíos disuaden a la Iglesia de separarse de la Antigua Alianza y de todo lo que representa, como es el caso de Franz Rosenzweig [24].

EL ISLAM Y LOS LIBROS ANTERIORES

La comparación con el Islam es aquí instructiva. Se coloca él mismo en la continuidad de la tradición judía y, luego, cristiana. Como es sabido, el *Corán* nombra a numerosas figuras de la Antigua Alianza, como por ejemplo a Adán, Noé, Abraham, José, Moisés, y a algunos profetas, como Jonás. Del *Nuevo Testamento* nombra al más grande de todos los profetas (a excepción de Mahoma), a saber, a Jesús, al que califica de «Mesías» y del que dice que ha nacido de una virgen. No se tiene dificultad para identificar en ciertos detalles más o menos maravillosos huellas de préstamos tomados de las tradiciones orales judías o de los apócrifos cristianos. En el Corán, en cualquier caso, esos personajes se hallan desvinculados de la economía de la salvación que les confiere su sentido para los judíos y los cristianos. Así, para no hablar más que del

[22] Ireneo, *Contra las herejías*, III, 12, 11 (*SC* 34, pág. 240).

[23] *Ibid.*, IV, 5, 1 (*SC* 100 ***, pág. 424 sig.).

[24] Cf. *Der Stern der Erlösung*, III, 3, Francfort, Suhrkamp, 1990, pág. 461 sig.

Nuevo Testamento, Jesús es llamado «Mesías», pero sin relación con la idea mesiánica judía como culminación de la historia de Israel. María es llamada Virgen, pero sin que el nacimiento milagroso de Jesús signifique, al romper la continuidad de las generaciones, la entrada en un modo nuevo de la historicidad. Y Jesús es presentado sin su muerte de cruz y su resurrección, que constituyen, si cabe decirlo, todo su interés...

De manera general, el Islam, sobre todo sunnita, no conoce la noción de «historia de la salvación»[25]. Todos los mensajeros de Dios, tanto en la Antigua Alianza como fuera de ella —también los profetas enviados a pueblos desaparecidos—, no predican sino un solo mensaje, y es el que aparece en su pureza definitiva con Mahoma. La serie de sus retratos constituye una tipología que se repite: advertencia, rechazo del profeta, castigo del pueblo culpable. No se encuentra la idea de una alianza de Dios con su pueblo más que de modo marginal, y ella nunca es más clara que cuando se sitúa antes de la historia, en la preeternidad[26]. En ningún caso se trata de que Dios pueda comprometerse en la aventura humana[27].

Es así porque el Islam no acepta las Escrituras que sitúan a los personajes bíblicos en una economía de la salvación. Es cierto que reverencia lo que llama «la Torah». Reverencia lo que denomina «el Evangelio», en singular. El profeta del Islam dice explícitamente «confirmar» la predicación de los profetas anteriores. Pero entiende por ésta, no los textos, sino el mensaje auténtico que habrían contenido. Y este mensaje, según el Islam, no es el que cabe leer en los textos que poseemos del Pentateuco y de los cuatro Evangelios. Existe, en efecto, en el Islam toda una tradición que acusa a los judíos y cristianos de haber alterado el texto de las Escrituras que les había sido confiado[28]. Los teólogos no se ponen de acuerdo exactamente acerca de la naturaleza del fenómeno: para algunos, los textos han sido simplemente mal interpretados; pero la teoría dominante es que han sido modificados a sabiendas.

[25] Cf. algunas páginas luminosas de A. Falaturi, musulmán él mismo (chiíta), en «Das Fehlen einer Heilsgeschichte im Islam», *Miscellanea Medievalia,* 11: Die Mächte des Guten und Bösen (1977), 72-80.

[26] Cf. *Corán*, VII, 172.

[27] Análisis muy fino en R. Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, París, 1991 (2.ª ed.), cap. 1, en particular págs. 19-26.

[28] Cf. *The First Encyclopaedia of Islam*, bajo la voz *taḥrîf*, t. VII, col. 618b-619b (Fr. Buhl). Como ocurre a menudo, el primer autor en haber discutido el asunto es I. Goldziher, en «Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitâb», en *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, Olms, 1968, t. 2, págs. 1-47.

Como consecuencia de esto se hallan autoridades que prohíben el estudio de cualquier otro texto revelado que no sea el *Corán.* Se apoyan, desde luego, en declaraciones del Profeta. Éste habría dicho, en particular al futuro califa Omar, al que había encontrado con una hoja del Pentateuco, que el *Corán* bastaba[29]. Esta actitud de principio tiene una consecuencia que la historia permite comprobar: los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento no son efectivamente leídos y estudiados en el mundo islámico más que excepcionalmente. Los ejemplos de consulta directa de las fuentes judías o cristianas, tales como Ibn Qutayba, resultan excepcionales[30]. Incluso Algazel, que tiene la honradez, para criticar a los cristianos, de querer fundarse en los *Evangelios,* cita sin duda éstos por fuentes musulmanas[31].

Todas esas utilizaciones se sitúan dentro de tentativas fundamentalmente críticas. Unas veces se trata de mostrar que las comunidades religiosas que invocan un texto no lo comprenden verdaderamente —cosa en la que el Islam se aproxima a la polémica cristiana contra el judaísmo—; otras, de mostrar que los textos han sido corrompidos, poniendo de manifiesto las contradicciones y hasta los absurdos que contienen. El más notable es quizá el español Ibn Hazm (994-1064). Él inaugura métodos de crítica bíblica que volverán a hallarse, aunque no se pueda sino difícilmente demostrar una influencia, en los autores de la Ilustración. Somete, en cualquier caso, los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento a una mirada casi volteriana[32]. Y es digno de destacar que quede sorprendido por la aceptación cristiana del Antiguo Testamento.

[29] Ibn Jaldún, *Muqaddima*, VI, 9 (*R*, t. 2, 438 sig.).

[30] Cf. G. Lecomte, «Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutayba», *Arabica*, 1958, 34-46.

[31] Cf. Al Ghazâli, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*, texto establecido y anotado por R. Chidiac, S. J. (...), Leroux, 1939, pág. 32 sigs.

[32] Los pasajes de *Fisâl* son accesibles en español, en una traducción ligeramente «cristianizante», en M. Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, t. 2 (1928), 238-392, y t. 3 (1929), 9-118. Cf. R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, París, Vrin, 1956, pág. 309 sigs.

EL CRISTIANISMO Y LOS TEXTOS DE LA ANTIGUA ALIANZA

Si la acusación de fundarse en textos corrompidos, y, por lo tanto, inutilizables, constituye el fondo de la actitud musulmana frente a las religiones bíblicas, una acusación de este género resulta muy excepcional por parte de los cristianos frente a los judíos. La presencia de una base escriturística común es reconocida por las dos partes, incluso en la polémica más viva. Los cristianos saben que pueden fundarse en el Antiguo Testamento para discutir con los judíos: «Algunos, como los mahometanos (*Mahumetistae*) y los paganos, no coinciden con nosotros en la autoridad de ninguna escritura por la que podrían ser convencidos, tal y como nosotros podemos discutir con los judíos por medio del Antiguo Testamento»[33]. Es algo que los judíos reconocen por su parte. Así lo hace Maimónides: «Los incircuncisos (es decir, los cristianos) están convencidos de que el texto de la Torah es ciertamente el mismo»[34]. Por eso, si bien existe una dura controversia entre la Iglesia y la Sinagoga, se refiere a la interpretación que da al Antiguo Testamento y no a su autenticidad[35]. Ocurrió incluso que los textos judíos posteriores a Cristo —al menos en cuanto a su redacción definitiva—, como el *Talmud*, e incluso los textos de la Kábala, fueran por parte de cristianos objeto de una tentativa de interpretación alegórica que suponía ver en ellos el anuncio de Jesús. El Islam, en cambio, no se ha interesado nunca, según parece, por el *Talmud*.

La diferencia entre el cristianismo y el Islam es quizá, por decirlo así, anterior al nacimiento mismo de este último, que contribuye a explicar. Entre las causas del éxito de la predicación de Mahoma está efectivamente el complejo de inferioridad de los árabes respecto de los

[33] Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*, I, 2.

[34] *Responsum* n.° 149, en *Teshuboth ha-Rambam* (...), ed. Y. Blau, Meqitsey Nirdamim, Jerusalén, 1958, t. 1, pág. 285. Debo esta referencia, y sobre todo la mención de dos excepciones en que unos cristianos aplican a los judíos la acusación musulmana de falsificación de las Escrituras, a S. Stroumsa, «Jewish Polemics against Islam and Christianity in Light of the Judaeo-Arabic Text», en N. Golb (ed.), *Proceedings of the First International Conference on Judaeo-Arabic*, Chicago, marzo de 1984 (próxima aparición).

[35] Excepciones: las discusiones sobre el canon en Dahan, *op. cit.*, pág. 444 sigs., y un texto: *«regnavit a ligno Deus»*, que el *Vexilla Regis* atribuye a David (quizá *Salmo* 95, 10).

judíos: a diferencia de éstos, no tienen Libro santo. Es la repulsa a considerarse como sin libro, y, por lo tanto, como «ignorante», el deseo de salir de la «ignorancia» (*jâhiliyya*), la que hace esperar un profeta árabe, un kerigma (*corán*) árabe, y la que lo hace acoger cuando se presenta[36]. El cristianismo, en cambio, sobre todo en su versión paulina, convertida en ortodoxa, y no en el judeo-cristianismo, que, al menos en este plano, acaso le ha preparado el terreno al Islam naciente[37], supone la aceptación del complejo de inferioridad respecto del judaísmo, verdadera circuncisión del corazón.

Hay, pues, que guardarse de ver una analogía implícita entre lo que se llama, con un término por otra parte muy superficial, los «tres monoteísmos». El Islam no es al cristianismo (ni siquiera al cristianismo y al judaísmo) lo que el cristianismo es al judaísmo. Es cierto que en los dos casos la religión-madre rechaza la legitimidad de la religión-hija. Y, en los dos casos, la religión-hija se ha vuelto contra la religión-madre. Pero, en el plano de los principios, la actitud frente a la religión-madre no es la misma. Mientras el Islam rechaza la autenticidad de los documentos en los que se fundan judaísmo y cristianismo, este último, en el peor de los casos, reconoce al menos que los judíos son fieles guardianes de un texto que consideran tan sagrado como el que él considera suyo. De este modo, la relación de secundariedad frente a una religión precedente se da entre el cristianismo y el judaísmo y sólo entre ellos.

[36] M. Rodinson, *Mahomet*, París, Seuil, 1974 (3.ª ed.), pág. 126 y *passim*.

[37] Cf. S. Pines, «Jahiliyya and 'ilm», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990), 175-194.

IV

LA ROMANIDAD CULTURAL: EUROPA Y EL HELENISMO

A mi parecer, la relación de Europa con sus fuentes es esencialmente «romana». Ya lo he mostrado en lo que concierne a nuestra fuente judía. Me es ahora preciso intentar semejante demostración respecto de la fuente griega. Veremos cómo esta actitud «romana» se halla presente hasta en los más humildes aspectos, los más materiales, de la transmisión de la herencia antigua. Trataré principalmente del ejemplo de la transmisión de los textos filosóficos.

El mundo antiguo, como en general todo lo pasado, no nos es conocido directamente, sino sólo por huellas. Puede tratarse de vestigios, como los de edificios. Pero se trata casi siempre de textos escritos. A tales textos parece que tenemos un acceso directo. Basta con leerlos. Ciertamente que este «basta» no significa que sea fácil. Al contrario, sabemos bien que para hacerlo se precisa toda una batería de preparativos: aprender la lengua, preparar la comprensión familiarizándose con el contexto del mundo que ha visto nacer esos textos, aprender a leerlos como querían ser leídos —por ejemplo, aceptando provisionalmente las convenciones del género literario a que pertenecen—. Pero, a pesar de todas esas precauciones, el hecho está ahí: esos textos los tenemos, podemos disponer de ellos.

Hay que aprender a ver, tras ese objeto manifiestamente presente, todo un objeto invisible que le precede, y que es como el fondo de aquél. Se trata de su transmisión misma, en sus diversas modalidades:

recopiar, traducir, adaptar[1]. Cada una de estas modalidades será ilustrada sucesivamente por uno de los tres mundos: el griego, el árabe y el romano.

LOS GRIEGOS: RECOPIAR

Las obras literarias que hemos conservado de la Antigüedad son resultado de un trabajo de selección. Los canales que nos las han transmitido han funcionado asimismo como filtros, que no dejaban pasar cualquier cosa. Y ese filtrado ha actuado desde la Antigüedad. Hay que deshacer, pues, una manera de ver que me parece errónea y que está fomentada por el hecho que denominamos «los griegos y los romanos». Tenemos la tentación de entender que se trata de dos entidades, de dos grupos simples y homogéneos. Pero hay que tomar conciencia de que cada uno de esos grupos entraña una densidad. Y ésta es a menudo considerable.

Hay que acostumbrarse a tener siempre ante la vista una cronología de la historia del mundo. Recuerdo la estupefacción de mis estudiantes en mi primera clase de Historia de la filosofía en la Universidad de Dijon. Les dibujé un cuadro cronológico a escala de diez o veinte centímetros por siglo. En él se veía el enorme lugar ocupado por los griegos. ¿Cuándo empezó la filosofía? Emerge progresivamente, pues hay ya mucho pensamiento, por ejemplo, en Hesíodo. Pongamos a Tales, el número uno de la colección de los presocráticos, hacia principios del siglo VI antes de nuestra era. ¿Cuándo terminó la filosofía griega? Y, antes que nada, ¿ha terminado? La enseñanza de la filosofía no se interrumpió en Bizancio. Pongamos, por razones de comodidad, que haya tenido un fin provisional con la clausura de la escuela de Atenas en el 529 y con su último maestro, Damascio, en la época de los últimos comentaristas neoplatónicos de Aristóteles, de Simplicio, que no dejó de ser pagano, y de Juan Filopón, que era cristiano. Así pues, si se considera que la filosofía griega se extiende desde Tales hasta Damascio, se observa que abarca aproximadamente un período de doce siglos. Es la distancia que nos separa de Carlomagno.

[1] Dejo aquí de lado los datos de las «ciencias auxiliares», sobre los cuales cf. el excelente volumen colectivo *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel*, dtv, Munich, 1975, 623 págs.

Decir «los griegos» es, por tanto, ya un abuso. ¿Se imagina uno que se considerase como una unidad una «filosofía alemana» que fuese desde el Maestro Eckhart, en el siglo XIII, hasta Heidegger o Wittgenstein? Sería ya simplificar abusivamente, cuando la distancia en el tiempo es aproximadamente la mitad de la que abarca la filosofía griega.

Ahora bien, durante este período, de más de un milenio, ha comenzado ya la transmisión de la herencia griega. Ha empezado entre los griegos. Los primeros intermediarios entre los griegos y nosotros son... los griegos mismos. Esta transmisión se produjo, pero, ante todo, no siempre se produjo. ¿Por qué? Porque los textos no eran para los antiguos lo mismo que para nosotros.

EL TRABAJO DE CONSERVAR

Esto se debía en parte al modo de la transmisión. La Antigüedad no había entrado todavía en la «galaxia Gutenberg» cara a McLuhan, lo que significa que un texto no era transmitido a la posteridad más que si era recopiado. Para nosotros, una vez que un texto está impreso, está más o menos salvado: es difundido en numerosos ejemplares y salvaguardado en las bibliotecas. Para conservarlo basta justamente conservarlo. Basta con una decisión puramente negativa: no tirarlo, no destruirlo. Son conocidos los problemas que empiezan a plantearse a los bibliotecarios modernos: los papeles demasiado ácidos utilizados en nuestros días prometen a los impresos una desaparición más rápida de la que correspondía a los antiguos soportes de lo escrito. Sea cual fuere la solución que pueda darse a este problema, su misma existencia hace patente un hecho: el ideal de nuestra relación con lo escrito sería un libro que se conservase solo.

La conservación de las obras no es para nosotros un trabajo; era, antes de la imprenta, fruto de una decisión consciente y de un esfuerzo constante. Nosotros dejamos que los textos duerman en las bibliotecas; para los antiguos, era preciso sostenerlos en brazos. De hecho sólo excepcionalmente se daba a un texto un soporte material duradero, como la piedra. Es célebre el caso de Diógenes de Oenanda. Este asiático del siglo II de nuestra era hizo grabar en la pared de una sala un resumen de la filosofía epicúrea, a la que él era adicto. Una vez destruido el edificio fueron reutilizadas las piedras, así que los eruditos tienen que reconstruir el rompecabezas.

En el caso de la inmensa mayoría de los textos era preciso confiarlos al papiro y después al pergamino, soportes bastante frágiles. Era necesario, pues, para conservar una obra, decidir volver a copiarla una vez que su soporte material se hubiese deteriorado[2]. Era éste un trabajo fastidioso y costoso, ante el cual se dudaba. No podía hacerse más que un pequeño número de ejemplares y no para cualquier obra. Esto permite explicar un hecho bien conocido, a saber, que la literatura antigua no nos ha llegado más que de modo muy fragmentario. A menudo se explica por destrucciones, voluntarias o no. Esta leyenda negra tiene escenas que hieren la imaginación. Tanto más cuanto que las destrucciones no sólo se atribuyen a la estupidez de los bárbaros, tal como la de los vándalos, cuyo nombre se ha hecho proverbial, sino también a una voluntad oscurantista, en cuyo caso se piensa, en primer término, en el incendio de la biblioteca de Alejandría[3].

Es verdad que quemar libros es una práctica muy antigua, pues los más antiguos testimonios de ello se remontan a la Atenas del siglo de Pericles y a la Roma imperial[4]. Es verdad también que las diferentes familias de pensamiento no dudaban ante la idea de suprimir los escritos de los competidores. Y esto es así tanto para las escuelas filosóficas cuanto para los grupos religiosos. En lo que hace a los filósofos, pensemos en Platón, que habría deseado que se quemasen las obras de su adversario Demócrito[5]. En lo que toca a las religiones, reconocemos, en el cristianismo, las destrucciones sucesivas de obras heréticas al final de la Antigüedad, o los Talmudes quemados en la Edad Media. En cuanto al judaísmo, cabe tomar como ejemplo la primera polémica de 1233 sobre las obras de Maimónides y el modo en que los adversarios de éste obtuvieron de los dominicos su destrucción por el fuego. En lo tocante

[2] Buen ejemplo en Temistio, *Orationes*, IV, 59b-61d. Análisis en P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xᵉ siècle*, París, PUF, 1971, pág. 56.

[3] La leyenda parece proceder de Ibn al-Qifti, *Ta'rīh al-hukamà*, pág. 355 sig., ed. J. Lippert. Es ya discutida por Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, LI, t. 5, págs. 452-455, ed. Bury. Cf. P. Casanova, «L'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes», en *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus* (...), 1923, 163-171. Historia análoga acerca de Omar, a propósito de los libros de magia persas, en Ibn Jaldún, *Muqaddima*, VI, 18 (*R*, t. 3, 114).

[4] Cf. Protágoras, DK 80 A 1 (Diógenes Laercio, IX, 52), 3, 4. Sobre Roma cf. A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, París, NRF, 1983, pág. 65.

[5] Aristoxeno, fragm. 131 Wehrli = Diógenes Laercio, IX, 40; Marinos, *Vida de Proclo*, cap. 38 final.

al Islam, pensemos en la tradición sunnita (no completamente segura) de la destrucción de los ejemplares del *Corán* anteriores a la fijación del texto por el califa Utman, o a la de la Enciclopedia, sospechosa de ismaelismo, de los «Hermanos sinceros»[6].

Pero hay que relativizar esta visión de las cosas, que es demasiado trágica y demasiado romántica. La principal causa de la pérdida de la literatura antigua es negativa: es la no recopia de las obras. Y la no recopia no es signo de una voluntad positiva de destrucción.

Puede indicar, por una parte, que ciertos textos se consideran como caducados. Y, así, como ocupando inútilmente papiros o pergaminos, soportes raros y preciosos que se tiene la tentación de raspar para poderlos reutilizar. Los textos perdidos lo han sido ante todo porque parecían no reflejar ya la verdad, tal y como se creía poseerla en un estadio determinado de la investigación. Así, ciertos pasajes han desaparecido, no porque hayan sido pura y simplemente suprimidos, sino porque la obra en que figuraban ha sido revisada, adaptada a un nuevo estado del saber, y, por tanto, corregida. Esto es, muy especialmente, lo que ocurre en los manuales que transmiten un saber científico o técnico. Tomemos como ejemplo las obras de medicina. Al historiador del saber médico le gustaría poseer la versión original del texto que estudia. Pero el manual que tiene entre sus manos no ha sido escrito para historiadores, sino para practicantes, que, a la cabecera de sus enfermos, deseaban tener la guía más segura posible. Y ¿por qué habrían de dejarse en una obra que tiene esta función datos superados y susceptibles de inducir a error? Había en tal caso menos deseos de destruir que de corregir.

Incluso entre las destrucciones efectivas cuyo recuerdo nos ha sido transmitido, muchas provienen menos de la conciencia de un peligro que de la de una caducidad: si los efesios queman sus libros de magia es que los milagros de San Pablo les habían mostrado, no su malicia, sino su inutilidad (*Hechos* 19, 19). Y en este punto los antiguos hacen, en un sentido, exactamente lo mismo que nosotros con una cierta categoría de textos: pensemos en los libros escolares. ¿Conservamos los manuales de física cuando el programa ha cambiado, o el compendio de derecho constitucional cuando se ha cambiado de República? Reflexionemos en lo que significa el hecho de que un librero de ocasión «no acepte» determinados títulos...

[6] Otros ejemplos en F. Micheau, «Au Proche-Orient, les parfums du savoir», en *La bibliothèque, miroir de l'âme, miroir du monde, Autrement*, n.° 121, abril de 1991, 52 sigs.

La no recopia de una obra puede igualmente depender, no de la obra misma, sino del lector. Un texto no se recopia sino para poder ser leído. Pero es preciso además encontrar lectores capaces de comprenderlo. Ocurre a veces que se sustituye una obra más desarrollada y profunda por simples resúmenes y compendios, sin duda menos geniales, pero más didácticos, más accesibles y menos costosos de hacer traducir o copiar, ya que son más breves. No hay, por tanto, que extrañarse, por ejemplo, de que el mundo musulmán no se haya atrevido con la traducción completa de los dos largos diálogos políticos de Platón, o con la del muy abstruso *Timeo*, y haya preferido a éstos los resúmenes que Galieno había hecho de ellos.

Cualesquiera que hayan sido las causas de la no recopia, su efecto fue definitivo. Nosotros podemos exhumar autores olvidados, porque los poseemos en forma impresa y no tenemos más que sacarlos del olvido de las bibliotecas en que dormitan. No era así en el mundo antiguo. Cuidado, pues, en esos tiempos, con los pensamientos que dejaban de atraer el interés de los contemporáneos por responder a sus necesidades intelectuales y espirituales. Desaparecían pura y simplemente. No se nos ha transmitido más que lo que el transmisor juzgaba pertinente, interesante. Esto podía ser lo que le parecía más conseguido de la producción de un escritor. Podía ser, asimismo, lo que consideraba como susceptible de contener una verdad enseñable en una lección, a saber, lo más a menudo, en un comentario.

LA LUCHA POR LA SUPERVIVENCIA

No tenemos conciencia suficiente de la «lucha por la vida» que ha llevado a la selección de las obras antiguas. Para nosotros, una obra poco interesante está condenada al polvo, del que una generación posterior podrá siempre sacarla. Para los antiguos, una obra que deja de interesar durante un período un poco largo está condenada a muerte, sin más apelación que los azares extremadamente improbables del redescubrimiento de un papiro en las arenas de Egipto o en las vendas de una momia, o enterrado bajo las cenizas de Pompeya, o, en fin, milagrosamente calcado en el suelo, como ese retazo de un diálogo filosófico,

hallado un día en Afganistán y que es quizá de Aristóteles[7]. Cabe ciertamente decir que no lo poseemos todo, pero al menos poseemos las obras maestras. Quizá, pero ¿quién las ha seleccionado? y ¿en función de qué criterios? Una cosa es hacerse en privado una «biblioteca ideal», cuando se puede sacar de una real, y otra muy distinta decidir qué obra sobrevivirá y cuáles quedarán al margen. La cuestión no era saber, como en el cuestionario de sociedad bien conocido, «lo que uno se llevaría a una isla desierta». Era más bien saber, por seguir con la metáfora, quién tenía derecho a subirse en la balsa... Es esto lo que da un gusto un poco amargo a las antologías constituidas por los críticos literarios antiguos[8]: su *Krisis*, su juicio, era de vida o muerte.

Se puede tocar con la mano ese hecho en ciertos ejemplos. Así, si podemos hablar de Parménides, se lo debemos casi a un solo hombre: Simplicio, que decidió recopiar largos extractos del poema del eleata en su comentario a la *Física* de Aristóteles. Y lo recopia —dice en un pasaje muy conmovedor— porque el libro era raro[9]. Sin él, no tendríamos sino menos de la mitad de lo que actualmente poseemos del poema de Parménides. Igualmente, si podemos hablar de Epicuro, se lo debemos a Diógenes Laercio, que tuvo la buena idea de citar íntegramente tres «cartas» (en realidad tratados) que resumen la doctrina. Pero otros pensadores han tenido menos suerte.

Se puede tomar como ejemplo al estoicismo. Como es sabido, no poseemos íntegramente ninguna obra que date de los principios de esta escuela. Tenemos que contentarnos con breves fragmentos, que nos han llegado indirectamente, por medio de citas. Y, lo que es más, su proximidad al original y la simpatía del que cita y, por tanto, su esfuerzo por comprender se hallan en razón inversa. Así, Diógenes Laercio habla con bastante honradez del sistema estoico, pero lo hace a través de un manual doxográfico bastante insulso. A la inversa, Plutarco cita muy textualmente trozos de Cleantes o de Crisipo; mas sólo para mostrar, apoyándose en textos, hasta qué punto es absurdo lo que dicen. ¿Por qué ocurre esto? Porque el estoicismo dejó de existir como escuela bastante pronto. Parece haber ocurrido hacia el 260 de nuestra era, con un cierto Kallietes, del que no sabemos prácticamente sino que fue el

---

7 Cf. P. Hadot y C. Rapin, «Les textes littéraires grecs de la trésorerie d'Aï Khanoum», *Bulletin de Correspondence Hellénique*, CXI (1987), 225-266, sobre todo 232-249.

8 Cf. la lista de los autores confeccionada por Quintiliano, IX, 1, 37 sig.

9 Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros (...) commentaria*, ed. H. Diels (CAG IX, Berlín, 1882), pág. 144, 28.

último escolarca. La filosofía estoica dejó de enseñarse dentro de una organización sólida. Como consecuencia de ello, no se tuvo ya necesidad de textos que comentar o de manuales. Y, al cesar la demanda, se dejó de recopiar.

El aristotelismo, por su parte, tuvo más suerte, gracias al fecundo contrasentido ejercido sobre él por el neoplatonismo, único que quedó en liza al fin de la Antigüedad: éste consideró que los escritos aristotélicos (de Aristóteles mismo y sus comentadores aún no teñidos de neoplatonismo, como Alejandro de Afrodisia y Temistio) tenían un valor propedéutico en lógica y en física, como trampolín hacia una metafísica neoplatonizante.

El epicureísmo y el estoicismo no pudieron, por su parte, entrar en la síntesis neoplatónica. Vieron así cerrarse ante ellos las puertas del arca de Noé conceptual que podría salvarles. No sobrevivieron más obras propiamente estoicas que las que tenían un valor moral. En efecto, la moral ha constituido siempre para la filosofía antigua el terreno de una especie de unión sagrada que neutraliza las rivalidades técnicas entre escuelas[10]. Otro tanto ocurre en la Antigüedad tardía: en el siglo I el estoico Séneca cita y comenta con elogio, en sus *Cartas a Lucilio*, sentencias de Epicuro; en el siglo VI el neoplatónico Simplicio escribe un comentario al *Manual* de Epicteto[11].

Así, el texto que tenemos entre manos, con muy raras excepciones, es el resultado de un trabajo de selección hecho por las generaciones pasadas. Esta selección se ha hecho según ciertos criterios. Y esos criterios eran, desde luego, los de las gentes de la Antigüedad. No los nuestros. Y menos aún ciertos criterios intemporales que decidirían acerca del valor eterno de una obra. Nuestro conocimiento de los antiguos está, como todo conocimiento histórico, esencialmente mutilado[12]. Guardémonos, por tanto, de pensar que vemos la Antigüedad en sus justas proporciones. Vemos de ella lo que los griegos tardíos han decidido conservar.

[10] Cf. mi *Aristote et la question du monde*, *op. cit.*, pág. 58.

[11] Simplicio, comentarios al *Manual* de Epicteto, ed. Dübner, en *Theophrasti Characteres*, etc., Didot, 1877, 138 págs. (a la espera de la edición crítica de I. Hadot).

[12] P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1971, pág. 245.

LOS ÁRABES: TRADUCIR

Los griegos, los romanos y nosotros, desde luego. Pero también los griegos, los romanos y los demás. Existe, en particular, ese mundo que la cristiandad ha considerado mucho tiempo como su «otro» por excelencia y ante el que no ha acabado de explicarse, a saber, el mundo musulmán. El paso por el mundo árabe puede ayudarnos a cobrar conciencia de muchos hechos interesantes y a ver qué extravagancia se encuentra tras la evidencia con que nos vemos a nosotros mismos.

Se ha recordado más arriba que el mundo musulmán es también, a su manera, heredero de la Antigüedad. Y heredero de ella enteramente legítimo[13]. En ese mundo, la transmisión de la herencia griega se ha operado a consecuencia de una decisión deliberada, destinada a resolver un problema muy conscientemente sentido: los conquistadores musulmanes, salidos de Arabia y que suben hacia Siria y Mesopotamia, se han encontrado en un mundo que, no desde luego sin rasgos provincianos, estaba culturalmente helenizado. Había en él una riqueza de saber y de saber hacer de la que había que apropiarse.

Ahora bien, existen varias maneras de apropiarse del legado literario del pasado. La traducción no es la única. Así, por ejemplo, el mundo romano, antiguo y medieval, no concibió su apropiación de la herencia del pasado en el modo de la traducción, sino de otra manera, sobre la que volveré.

El mundo cultural que concibió y ejercitó su relación con la Antigüedad ante todo como una traducción fue el mundo musulmán. Los grandes traductores no fueron los romanos de la Antigüedad ni de la Edad Media; fueron los árabes. Digo con precaución «árabe» y «mundo musulmán», sin pretender identificar los dos adjetivos. Mas la traducción se hizo sobre todo a la lengua de cultura practicada por todos los musulmanes, sean árabes, persas o turcos, y prácticamente también por todos los que viven en la esfera cultural musulmana, sean judíos o cristianos, o pertenezcan a la pequeña secta pagana, pero tolerada gracias a un subterfugio, de los sabeos —cuyas elites eran acaso herederas directas de los últimos neoplatónicos paganos[14].

[13] Cf. *supra*, cap. I, pág. 10.

[14] Cf. Michel Tardieu, «Sabiens coraniques et sabiens de Harran», *Journal Asiatique*, CCLXXIV (1986), 1-44.

Esta traducción fue resultado de una política consciente, al más alto nivel. Se ha hablado mucho de la política de traducción de los califas. Me limitaré, pues, a lo esencial. Una leyenda se refiere a ello: la del sueño del califa al-Ma'mún, que ve aparecérsele a Aristóteles y responder a sus preguntas. Es ese sueño el que habría decidido al califa a enviar a tierra bizantina embajadas encargadas de procurarse manuscritos griegos[15]. Mejor documentada está la existencia de la célebre «Casa de la Sabiduría», que, a partir aproximadamente del 830, mantiene en Bagdad un equipo de traductores de oficio, pagados con fondos públicos[16].

¿Quiénes son esos traductores? Algunas personalidades perduran, como las de la dinastía Hunayn ibn Ishaq: el padre, el hijo y el sobrino[17]. Son sobre todo cristianos. Y esto es tanto más cierto cuanto más nos remontamos en el tiempo. ¿Por qué? Porque el cristianismo, en sus diversas variantes, era la religión común en el Oriente Medio antes de que el Islam se instalase en él. Y porque ya existía antes de la conquista islámica todo un movimiento de traducción del griego al siríaco, que no había más que continuar. Los traductores son, así, herederos de un saber griego, pero cristianizado en las escuelas siríacas.

Este vasto movimiento de traducción duró poco más de un siglo, pues, iniciado hacia mediados del siglo VIII, parece haberse detenido a partir del siglo X. El mundo árabe ha dejado de traducir, para no reanudar esta práctica sino merced al choque de su confrontación con la Europa moderna. Habría que preguntarse por qué razones. Seguramente, incluso si el movimiento parece haberse detenido antes de que comenzase el declive (relativo) o estancamiento de la civilización islámica, tales razones no dejan de tener relación con las causas más generales que explican éste. Son de diferentes órdenes: económico, político, ideológico (en particular jurídico), etc. En cuanto a saber a cuál o cuáles dar mayor importancia, la cuestión sigue estando abierta. Remito, pues, a las obras de los historiadores[18]. Me contentaré con tocar ligeramente más adelante algunas de las razones de orden intelectual que han podido contribuir a ese estancamiento.

[15] Cf. Ibn al-Nadîm, *Fihrist*, VII, 1 (traducción inglesa de B. Dodge, Columbia, 1970, vol. 2, págs. 583 sig.), e Ibn Abi Oseibia, *'Uyûn al-anba' fî ṭabaqât al-aṭibbâ'*, s. v. Hunain ibn Ishaq, ed. Dar Maktabat al-Hayat, Beirut, s. a., pág. 259 sig.

[16] Matices en M.-G. Balty-Guesdon, «Le Bayt al-hikmah de Bagdad», *Arabica*, 1992, XXIX (1992), 131-150.

[17] Cf. la reciente síntesis de M. Salama-Carr, *La traduction à l'époque abbaside. L'école de Hunayn ibn Ishâq et son importance pour la traduction*, París, Didier, 1990, 122 págs.

[18] Además de las obras generales, una primera síntesis en R. Brunschvig y G. E. von Grunebaum (eds.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane (Burdeos, 25-29 de junio de 1956), Besson-Chantemerle, París, 1957, VII-396 págs.

EL CONTENIDO TRANSMITIDO

La traducción se hizo a partir del griego, pero no sólo. También en esto es preciso ampliar la perspectiva a otros mundos distintos del de la Antigüedad mediterránea. Los árabes han traducido también del persa medio (pehlevi) y de las lenguas de la India. Por ejemplo, en medicina. Pero asimismo en otros terrenos, hasta la espiritualidad, incluido el yoga[19]. El primer gran traductor, Ibn al-Muqaffa, ofreció, con *Calila e Dimna*, una versión en un árabe que sigue siendo ejemplar de una colección de cuentos persas, por su parte de origen hindú, haciendo así accesible una obra maestra que inspiró a los fabulistas del mundo entero, empezando por La Fontaine. Cabría detenerse también en la extraordinaria migración de *Barlaam y Josafat*, salida de los relatos sobre la vida de Buda y, casi irreconocible, convertida en un gran «éxito de librería» del mundo medieval.

Por su situación geográfica central, el mundo musulmán ha hecho el papel de intérprete entre Oriente y Occidente, tanto en la esfera económica como en la esfera cultural. Cabría aplicar al campo de la cultura la teoría de Maurice Lombard sobre la economía del Islam: ha hecho que se comuniquen mundos separados, ha vuelto a poner en circulación riquezas fosilizadas[20].

A pesar de esto, y para volver al centro de nuestro tema, el esfuerzo de traducción se ha aplicado sobre todo a un saber venido del Oeste: si, como parece, un único texto latino ha pasado al árabe, a saber, las *Historias contra los paganos* de Paulo Orosio[21], la masa de lo que se tradu-

[19] Cf. S. Pines y T. Gelblum, «Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's Yogasutra (...)», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29 (1966), 302-325; 40 (1977), 522-549; 46 (1983), 258-404, etc.

[20] M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Flammarion, 1971.

[21] Cf. G. Levi della Vida, «La traduzione araba delle storie di Orosio», en *Al-Andalus*, 19 (1954), 257-293.

jo era de origen griego[22]. No siempre a partir de textos griegos. Existen, en efecto, intermediarios todavía menos manifiestos que los que ya he nombrado: tal es el mundo persa. Parece que ciertos textos de origen griego, poco numerosos, de índole agronómica o astronómica, accedieron al árabe a partir de traducciones al persa medio[23]. El intermediario más importante es, con todo, el mundo cultural siríaco[24]. La lengua siríaca se había convertido en la lengua de cultura y comunicación del Oriente cristiano. Había ya muchas cosas en esa lengua. Y era la lengua materna de buen número de traductores.

¿Qué traducían? Acaso porque seguían en esto las costumbres de los cristianos de lengua siríaca[25], bastante poco de eso que llamamos la «literatura»[26]. Algunos temas de la novela griega han pasado al cuento árabe[27], pero, en su conjunto, los árabes no tradujeron prácticamente nada de historia ni de poesía épica o lírica. En particular, nada de teatro trágico o cómico. Es quizá una de las causas de la notable ausencia de este género literario en la gran literatura árabe de la época clásica —siendo excepciones el teatro de sombras popular venido de China, y la celebración chiíta de la muerte de Huseín en una especie de «misterios»[28]—. En cambio, los árabes tradujeron mucho de matemáticas y astronomía, mucho de medicina y también de alquimia. En suma, una masa enorme de libros de ciencia y de filosofía[29]. Tan enorme que, muy

[22] En esto también la guía inevitable se debe a M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960, 381 págs. (reedición de trabajos aparecidos entre 1889 y 1896).

[23] Cf. C. A. Nallino, «Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica», *Racolta di scritti editi e inediti*, vol. VI (...), Roma, Istituto per l'Oriente, 1948, 285-303.

[24] Síntesis reciente de G. Troupeau, «Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec», en *Arabica*, XXXVIII (1991), 1-10.

[25] Cf. R. Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut*, Tubinga, Mohr, 1950, 15 sig.

[26] Cf. G. Wiet, «Les traducteurs arabes et la poésie grecque», en *Mélanges offerts au P. René Mouterde* (...), Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beirut, XXXVIII (1962), 361-368.

[27] Cf. G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago U. P., 1946, cap. IX: «Creative Borrowing: Greece in the Arabian Nights», 294-319.

[28] Para una explicación que tenga ante todo en cuenta el contexto religioso, cf. G. E. von Grunebaum, *L'identité culturelle de l'Islam*, NRF, 1973, pág. 75.

[29] Cf. la antología de textos traducidos en F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zurich, Artemis, 1965.

a menudo, la traducción árabe es la única huella de obras filosóficas, matemáticas o astronómicas de las que hemos perdido los originales.

He dicho que los árabes tradujeron, y tradujeron mucho. Esto quiere decir, por una parte, que transmitieron la herencia griega al Occidente, en todos los terrenos[30]: medicina[31], matemáticas, filosofía, hasta el punto de que éste contrajo con el mundo árabe una deuda cultural enorme en todos los campos. Esa deuda era aún reconocida (en todos los sentidos de la palabra «reconocimiento») por el Medievo de Gerberto de Aurillac, de Rogerio Bacon, de Federico II de Sicilia, y a veces no sin un cierto sentimiento de inferioridad, como ocurre en Alberto Magno, que escribe sobre noética: «en este terreno, como en muchos otros, execro todo lo que sostienen los latinos»[32]. La admiración por el tesoro de reflexión y de saber venido de los árabes no impedía, por otra parte, una firme polémica sobre la doctrina. Así, Santo Tomás de Aquino es duro con Averroes, «que fue menos un peripatético que un corruptor (*depravator*) de la filosofía peripatética»[33], pero cita en el mismo plano a griegos, árabes y latinos. Duns Escoto, en cambio, no duda en apelar a Avicena[34].

Una polémica sistemática y global se desarrolla sobre todo a partir de los humanistas, que, como buenos ciceronianos, estaban además contra el mal latín de los traductores de Averroes —y de los escolásticos mismos—. La conciencia de una deuda siguió siendo, con todo, todavía clara para los grandes orientalistas del Renacimiento y del siglo XVII, tales como Postel, Pococke o Fontialis. Pero fue expulsada de la memoria en la época de la Ilustración y, después, en el siglo XIX. En Alemania, Mommsen habló del Islam como del «verdugo del helenismo»[35]. En Francia, Renan destacó tristemente en este campo, en particular en su conferencia de 1883 sobre «el islamismo y la ciencia», que habría de dar lugar a un interesante diálogo con el-Afghâni. En ella

[30] La bibliografía es inmensa. Se encontrarán orientaciones gracias al muy equitativo y sereno panorama de W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Islamic Surveys, 9), Edimburgo, U. P., 1972, VIII-125 págs., y a J. Schacht-C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam* (2.ª ed.), Oxford, Clarendon Press, 1974, XIV-530 págs.

[31] Señalemos la reciente obra de D. Jacquart y F. Micheau, *La médecine arabe et l'occident médiéval*, París, Maisonneuve et Larose, 1990, 271 págs.

[32] Citado por A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, París, Seuil, 1991, 111.

[33] *De unitate intellectus*, 2, § 214, pág. 76a y 5, § 265, pág. 89b.

[34] Cf. el artículo seminal de E. Gilson, «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», en *AHDLMA*, 1927, sobre todo pág. 187.

[35] *Historia romana*, VIII, 2, 12 (1885).

afirma que Grecia es la única fuente del saber y de la sabiduría, y supone una interpretación teleológica de la historia intelectual según la cual era necesario que la ciencia árabe desapareciera, una vez que había inoculado a Europa la herencia antigua. Añade, en fin, al prejuicio «ilustrado» el racismo, que empezaba a buscarse un fundamento biológico, y explica todas las innovaciones que tiene que conceder al mundo islámico por el origen persa, es decir, «ario», de los pensadores producidos por éste[36]. Así Occidente sólo puede pagar con la misma moneda cuando se le hace creer, por una exageración inversa, que los árabes lo han inventado todo[37].

Sea como fuere, recordar la importancia de las traducciones árabes no quiere en ningún caso decir que los árabes se hayan contentado con transmitir pasivamente libros cuyo contenido habría quedado vedado para ellos. Muy al contrario, ellos han sido asimismo creadores. Han prolongado, a veces hasta muy lejos, el saber que recibían. En matemáticas, por ejemplo, han efectuado avances decisivos, mucho más allá de lo que habían recibido de los griegos[38]. En astronomía la escuela de Maragha dio un paso decisivo en la crítica del sistema tolemaico, en la dirección de Copérnico, que acaso conociera algunos de sus resultados[39].

En la filosofía es más difícil evaluar lo que hay de nuevo en los pensadores de lengua árabe. Por varias razones: primero, por una razón de fondo, pues la noción de progreso tiene en la filosofía un sentido completamente distinto del que tiene en el campo de las ciencias. Luego, porque es a veces difícil discernir lo que es creador de lo que es simple adaptación de obras griegas desaparecidas. Se discute, por ejemplo, la cuestión de saber en qué medida al-Farabi es original o no hace sino plagiar alguna obra helenística perdida para nosotros[40]. Y,

[36] *Œuvres complètes*, París, Calmann-Lévy, t. 1 (1947), 945-960.

[37] Cf. la obra típica de S. Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident. Notre héritage arabe*, Albin Michel, 1963, 414 págs.

[38] Cf. los trabajos de R. Rashed, en particular *Entre arithmétique et algèbre. Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*, París, 1984, pág. 7, con el apéndice «La notion de science occidentale», págs. 301-318.

[39] Síntesis reciente en G. Saliba, «The astronomical tradition of Maragha: a historical survey and prospects for future research», en *Arabic Sciences and Philosophy* (1991), 67-99.

[40] Así, R. Walzer suponía casi tras cada texto de al-Farabi un tratado helenístico perdido. Hay sin duda que concederle mayor independencia. Cf. M. Mahdi, «Al-Farabi's Imperfect State» (sobre la edición de Walzer de *La Ciudad Ideal*), JAOS, 110.4 (1990), 691-726.

por fin, porque toda filosofía bebe de fuentes y puede uno siempre dedicarse al vano ejercicio que consiste en decir que tal o cual pensamiento está «ya» en tal o cual precursor. Pero, en tal caso, la filosofía occidental es tan poco original como la del Oriente musulmán. Y no tenemos, por ejemplo, más razón para decir que la ontología de Avicena le viene del neoplatonismo que la que tendríamos para decirlo de la de Tomás de Aquino.

LOS ROMANOS: ADAPTAR

Hablar de los romanos después de haber hablado de los árabes parece contrario al sentido común y a la cronología. Los romanos empezaron a ocuparse de los griegos varios siglos antes de que los árabes entraran en el escenario de la historia. Sin embargo, su estudio proporciona, incluso en lo que respecta a la cosa misma, una transición hacia nuestra propia modernidad. Somos y seguimos siendo, particularmente para el mundo árabe, rumis, habitantes de Rumelia, es decir, romanos. Y por «romano» entiendo ante todo el mundo de lengua latina —que dura hasta la Edad Media, y hasta mucho después en los que piensan y escriben.

Estos «romanos», durante la Edad Media, han recopilado mucho también. Han recopilado, a decir verdad, la casi totalidad de cuanto poseemos de la literatura antigua. Hay que mencionar aquí el enorme trabajo hecho por los monjes, en particular por los benedictinos. También en esto existe una política consciente. Es para prevenirse contra los riesgos de destrucción debidos a las invasiones, para lo que Casiodoro funda hacia el 540 el convento de Vivarium, con el cometido de salvaguardar los textos clásicos. El papa Gregorio Magno sigue su ejemplo, cuarenta años después, cuando acoge a los monjes que acababan de ser expulsados del monte Casino y les confía la misma tarea, que habían de realizar durante más de un milenio.

En cuanto a la traducción, los romanos la han practicado, a fin de cuentas, bastante poco. Adaptan, reescriben, repiensan los textos, transponiéndolos a sus referencias culturales. En la Antigüedad sobre todo se inspiraron en modelos griegos, más que traducirlos. Los ejemplos son múltiples: Lucrecio versifica a Epicuro; Cicerón resume manuales de la Academia media, reemplazando las historias edificantes que los ilustraban por anécdotas de los grandes romanos; Horacio transpone a

Alceo; Virgilio rivaliza con Homero. Pero traductores propiamente dichos, si se exceptúa la traducción «técnica» (manuales de agricultura, etc.), no hay apenas antes de una época relativamente tardía: Mario Victorino, en el siglo IV, traduce trozos de Plotino; Boecio, ejecutado en el 524 —cinco años antes del cierre de la escuela de Atenas—, había comenzado a traducir a Aristóteles. En la Edad Media, la situación no es apenas mejor, por una razón muy simple, que es el enorme retroceso de la lengua griega. Incluso en los raros pensadores que la conocen, la tradición de la libre adaptación continúa. Traducción y adaptación constituyen dos corrientes paralelas, a veces en las mismas personas. Así, Juan Escoto Erígena († hacia el 880), siguiendo la corriente de las traducciones de Dionisio Areopagita por Hilduino (832-835), traduce a los Padres griegos (tales como Gregorio de Nisa o Máximo el Confesor), pero bebe asimismo muy libremente en ellos para componer sus obras personales.

Si los romanos de la Alta Edad Media tradujeron a Aristóteles fue siguiendo los pasos de los árabes y, al principio, a partir de traducciones árabes. Esto ocurrió particularmente en España, tierra de enfrentamiento y encuentro con el Islam, especialmente en Toledo, donde trabajaron numerosos traductores en la segunda mitad del siglo XII. Sólo un siglo después se pondrán a traducir directamente del griego, por ejemplo, con las traducciones de Guillermo de Moerbeke utilizadas por Santo Tomás de Aquino. Los manuscritos que utilizarán entonces vendrán del mundo bizantino. Más adelante, el contacto con la cultura griega se restablecerá definitivamente con la emigración de hombres de ciencia bizantinos hacia Italia, tras la caída de Constantinopla.

UNA HISTORIA CONTINUA

En esta historia es vano buscar una fuente absoluta, sea la que fuere. El ejercicio resulta tan pueril hecho positivamente como lo es negativamente el que se movilice el patio de un recreo para dar con «el que ha empezado». Por otra parte hay que disociar la cuestión de la prioridad de la de la influencia. Un buen ejemplo lo suministra el problema de los orígenes del amor cortés: la sumisión del amante a la Dama casi divinizada, la exasperación del deseo por su insatisfacción, aparecen, como es sabido, en los países de la lengua de oc a partir de Guillermo IX de Toulouse. Tales temas se encuentran asimismo varios siglos atrás en la

Arabia preislámica, como convención poética (el amor odrita). La cortesía siguió aún siendo mucho tiempo después un tema de debates teóricos, tanto en la Bagdad del siglo IX como en la Andalucía del XI. La anterioridad de la «cortesía» árabe es indiscutible. Pero la hipótesis de una influencia no es segura. Pocos autores han podido evitar en esto el rechazo en seco y por principio o la aceptación entusiasta y sin crítica de una influencia procedente del Islam andaluz. Ahora bien, parece que estamos obligados, en el estado actual de nuestros conocimientos, a una actitud más sobria: la de suspender el juicio, en espera de un documento verdaderamente probatorio[41].

En segundo lugar, es igualmente vano el imaginarse, por seguir con la imagen de la fuente, que el río sería algo si no corriera por él el agua procedente de todos sus afluentes. La historia de la cultura es una continuidad. Así, hemos visto que los griegos se sabían herederos de los bárbaros, y que los romanos tenían la más viva y hasta la más dolorosa conciencia de haber llegado tarde en comparación con los griegos[42].

Es necesario, pues, reparar la injusticia del Occidente moderno respecto del mundo árabe, reavivando la memoria de los préstamos, si bien guardándose de infligir la misma injusticia a las civilizaciones que le precedieron al no hacer caso de lo que él recibió del helenismo, de Persia o de la India. Por ejemplo, es científicamente muy exacto y políticamente muy saludable recordar que la escolástica latina recibió del «arabismo», no sólo una amplia parte de su contenido, sino hasta la formulación de la cuestión fundamental de la fe y la razón[43]. Pero el pensamiento de lengua árabe, en sus dos ramas rivales, ha heredado también del helenismo. Por una parte, el aristotelismo árabe reivindica con al-Farabi la continuidad de una tradición ininterrumpida: la *translatio studiorum* se hizo sin lagunas de Alejandría a Bagdad[44]. Por otra,

[41] Como modelos de debates prudentes y desapasionados, cf. J.-C. Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Maisonneuve et Larose, París, 1968, 11 sigs., y H.-I. Marrou, *Les Troubadours*, Seuil, París, 1971, 113-125.

[42] Cf. *supra*, cap. II, págs. 30 y 32.

[43] Es la tesis desarrollada por A. de Libera, *loc. cit.*, cap. 4, «L'héritage oublié», págs. 98-142. Tomo prestado su uso del término «arabismo».

[44] Cf. M. Meyerhof, «Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern», en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philologisch-historische Klasse, 1930, 389-429, y M. Mahdi, «Alfarabi against Philoponus», *Journal of Near Eastern Studies*, XXVI, 4 (1967), 233-260, sobre todo 233-236. Matices en G. Strohmaier, "Von Alexandrien nach Bagdad" — Eine fiktive Schultradition», en *Aristoteles. Werk*

la «Teología» apologética (*Kalâm*) procede de una primera tentativa, ya «escolástica» por adelantado, de conciliar el aristotelismo con el dogma cristiano. Fue emprendida, en la Alejandría del siglo VI, por Juan Filopón, y proseguida, por no citar más que un nombre, por Juan Damasceno, en el siglo VIII, en la capital del imperio omeya. Cosa de la que el Medievo fue todavía plenamente consciente[45].

Guardémonos, pues, de aislar tal o cual momento del permanente ir y venir que constituye la historia de la cultura mediterránea y que se cristaliza a veces en ciertos objetos o en ciertas palabras. Es sabido que una parte no desdeñable del vocabulario español y cantidad de términos científicos de las lenguas occidentales vienen del árabe o por su intermediación[46]. Pero hay palabras que han hecho uno o dos viajes de ida y vuelta. Así, todo el mundo sabe que «abricot» ha llegado al francés procedente del español *albaricoque*, que procede por su parte (con un ligero cambio de sentido) del árabe *albarquq*, «ciruela». Pero el árabe lo toma del griego *praikokion*, procedente del latín *praecocia*, «primicia» (reconocemos nuestro «precoz»). A la inversa, el árabe moderno *shik* es un calco del francés «chèque», con el mismo sentido. Pero la palabra francesa venía a su vez del árabe *sakk*, «pagaré». Y las academias de lengua árabe han querido desterrar la palabra *amalgame* antes de darse cuenta de que el francés no hacía con ella sino restituir al árabe lo que antiguamente le había tomado en préstamo. Las palabras y las realidades que designan han efectuado un ciclo completo y vuelven a su punto de partida enriquecidas por toda la evolución de una técnica. Nunca un pueblo constituye un origen absoluto. Todos están desde siempre insertados en una circulación y un intercambio mutuo, como no tiene inconveniente en reconocer el griego puesto en escena por los «Hermanos sinceros» en su célebre «Epístola de los animales»[47].

El verdadero problema no está en la salida, si es que existe, sino más bien en la llegada. No está tanto en la búsqueda, bastante vana, de la fuente, cuanto en la lectura a contrapelo de la historia, efectuada como una investigación de sus antepasados por quien se cree descendiente

und Wirkung. Paul Moraux gewidmet, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1987, vol. II, 380-389.

[45] Cf. Maimónides, *Guía de descarriados*, I, 71 (árabe, pág. 122, Joël; tr. fr. Munk, pág. 340).

[46] Cf. el rico repertorio de G. B. Pellegrini, «L'elemento arabo nelle lingue neolatine con particolare riguardo all' Italia», en *L'Occidente e l'islam nell' alto medioevo*, Spoleto, 1965, 697-790.

[47] *Rasā'il Ijwān as - Safā'*, II, 8 [22], t. 2, pág. 288 ed. Bustani, Beirut, 1983.

de ellos. Las investigaciones acerca del posible origen árabe de ciertos rasgos de la civilización europea están superdeterminadas por reivindicaciones de originalidad en sentido inverso, tanto del lado de los destinatarios como del de las fuentes. Así, cuando se intenta reservar la capacidad de inventar para los griegos, no es por sus lindos ojos. Es porque sentimos o nos imaginamos, más o menos conscientemente, que los griegos, en el fondo, somos nosotros mismos.

La tesis del presente ensayo se halla exactamente en oposición a toda orgullosa reivindicación de haberlo inventado todo, frente a gentes que «no han inventado nada». Decir que somos romanos es todo lo contrario de una identificación con un prestigioso antepasado. Es una expropiación, no una reivindicación. Es reconocer que en el fondo no hemos inventado nada, pero que hemos sabido transmitir, sin interrumpirlo, sino resituándonos en él, un caudal que viene de más arriba.

V

LA APROPIACIÓN DE LO EXTRAÑO

La cultura representa lo que un mundo tiene de propio. Es ella la que permite que se pueda llamar a ese mundo, en otro sentido de la palabra, una «cultura». Ahora bien, lo que es propio no está necesariamente presente de la misma manera. Europa se distingue de otros mundos culturales por el modo particular de su relación con lo propio: la apropiación de lo que se siente como extraño. Esto es lo que manifiesta una comparación entre la manera en que, por un lado, Europa y, por otro, los mundos culturales musulmán y, en grado menor, bizantino, han concebido y practicado su relación con la herencia cultural que les precedió.

DIVERSAS MANERAS DE APROPIARSE

La comparación de los procedimientos de asimilación empleados por el mundo latino y por el mundo árabe hace patente una diferencia capital. Se hallaba ya implícita en lo que dije más arriba acerca del género de las obras que se traducían o no se traducían en el mundo árabe[1]. Muy globalmente: en las obras que traducen, los árabes se interesan por el contenido; los romanos, por el aspecto literario. Los árabes pretenden apropiarse de un contenido científico y/o filosófico que puede tener

[1] Cf. *supra*, cap. IV, pág. 64.

valor de verdad. Los romanos están movidos también por criterios estéticos. Por eso la belleza de la poesía puede hacer que pase un contenido poco conforme con la ortodoxia filosófica o moral reinante: así, el ateo Lucrecio es recopiado por cristianos; el *Arte de Amar* de Ovidio es recopiado por gentes que han hecho voto de castidad: son monjes, y no precisamente monjes como para una etiqueta de Camembert, los que transcriben escrupulosamente los pasajes en que el poeta recomienda el sincronismo de los orgasmos... [2]. Porque se trataba de Lucrecio; porque se trataba de Ovidio. En cambio, la poesía antigua no ha llegado al mundo árabe. O, si lo hizo, fue como mucho en forma de florilegios de sentencias morales que llegaron a ser muy prosaicas. Así fue porque, como todo el mundo sabe, la poesía es intraducible[3]. Es necesario, pues, o no leerla, o leerla en el original y, por consiguiente, conservarla en su lengua.

En esto se hace patente lo que me parece que es la decisiva diferencia entre la transmisión árabe y la transmisión europea de la herencia antigua. Ésta se sitúa sin duda en el terreno lingüístico. El fenómeno fundamental es el de la presencia o no de una continuidad de lengua. El latín y el griego sobrevivieron al cristianismo, que se expresó por medio de ellos. En las regiones islamizadas, por el contrario, el árabe hizo que desapareciese el griego y que el siríaco y el copto se redujeran a lenguas litúrgicas o a dialectos regionales. Sin el renacimiento político y cultural inaugurado en el siglo XI, el persa habría padecido sin duda el mismo destino. En cuanto al turco y a las demás lenguas de los países islamizados después (India, Indonesia, África), entraron en la esfera del Islam en una época en que éste había ya perdido su impulso primitivo.

Hay un autor que, aunque no haya sabido gran cosa del Islam, ha visto bien la importancia de este fenómeno lingüístico. Es Maquiavelo. Éste escribe que el cristianismo, por el que no tenía apenas simpatía, «no pudo conseguir apagar totalmente el conocimiento de las cosas hechas por los hombres excelentes» de la civilización pagana, «hecho que aconteció porque éste mantuvo la lengua latina, cosa que ellos (los cristianos) hicieron a la fuerza, pues tenían que escribir esta nueva ley en aquella lengua». En cambio, «cuando acontece que los que instituyen la nueva secta son de una lengua diferente, les es fácil extinguirla (a saber, la memoria de la antigua religión)»[4].

[2] Recuerdo una divertida observación a este respecto en un texto de Gilson, mas no consigo encontrar la referencia de él.

[3] Cf. Abû Sulaimân as-Sijistâni, *The Muntakhab Siwân al-hikmah* (...), Arabic Text, Introduction and indices edited by D. M. Dunlop, La Haya, Mouton, 1979, § 96, pág. 68.

Si en Europa la nueva religión se expresó en la lengua vulgar de la época, y luego en las lenguas —germánicas, eslavas, celtas, etc.— de los pueblos convertidos después, no produjo sin embargo ninguna obra maestra particularmente normativa. Puede hacerse el juicio que se quiera del mensaje que transmite el Nuevo Testamento. Puede subrayarse la importancia histórica que ha tenido el relato de la Pasión —la majestad más alta en el abajamiento más innoble— para hacer saltar la barrera que separaba el estilo elevado del bajo estilo[5]. Forzoso es observar que los textos que lo componen son, en cuanto tales, de una calidad literaria bastante mediocre. Los cristianos lo han sabido siempre, cuando hablaban, aludiendo al oficio inicial de los apóstoles, de una «lengua de pescadores» (*sermo piscatorius*), de un «discurso humilde»[6]. Y el mismo fenómeno se observa a nivel profano. Los pueblos bárbaros, paganos, no poseían lenguas suficientemente elaboradas ni literaturas lo bastante ricas como para rivalizar con las de los territorios en que se instalaban. A consecuencia de ello, Europa hubo de esperar varios siglos para ver aparecer una literatura en lengua vulgar.

En cambio los árabes poseían, desde antes del *Corán*, una gran poesía lírica, guerrera, polémica. Tienen además, a partir del Islam, conciencia de poseer con el *Corán* la obra maestra literaria insuperable, incluso inigualable, puesto que esta misma inimitabilidad constituye el gran milagro, el único milagro, a decir verdad, que testifica el origen divino del libro sagrado[7]. Y la revelación coránica no interrumpió en modo alguno, ni siquiera modificó en profundidad, la tradición poética árabe: los mismos géneros literarios florecieron tanto antes como después, y hasta los mismos temas, por otra parte no siempre muy ortodoxos. El hecho coránico ejerció sobre la literatura árabe como mucho una influencia indirecta. Cabe, en efecto, atribuir a éste la ausencia de una prosa artística en tierras del Islam y la separación entre lo escrito en una poesía, que sólo tiene que ver con el arte, y una prosa de pura descripción de los hechos: una vez que se ha supuesto al *Corán* como

[4] Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 5 [*Tutte le Opere*, Mondadori, 1968 (2ª ed.), t. 2, pág. 247].

[5] Cf. E. Auerbach, *Mimesis*, cap. 2, París, NRF, 1968.

[6] Cf. *id.*, «*Sacrae scripturae sermo humilis*» (en francés), en *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Francke, Berna/Munich, 1967, 21-26.

[7] Fundamento coránico en *Corán*, XVII, 90; X, 39. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, en la voz *I'jâz*, t. III (1970), págs. 1044a-1046b (G. E. von Grünebaum).

inimitable, era peligroso acercarse demasiado a la prosa rítmica en la que está redactado[8]. Sea como fuere, existe, pues, además de la discontinuidad lingüística, una segunda razón por la que los árabes no han intentado adaptar la poesía grecolatina, y es que, simplemente, no tenían ninguna necesidad de buscar en otra parte lo que su propia tradición les proporcionaba en abundancia.

Los dos hechos, el religioso y el literario, se unen en uno solo, abocando ambos a una valoración o no de la lengua en la que nos expresamos. En Europa, ésta no se considera como portadora de un valor particular[9]. Los árabes, por el contrario, creen que hablan —o, en todo caso, que leen y escriben— la lengua de Dios mismo, pues el *Corán* ha sido revelado en árabe y él mismo se presenta como un «Corán árabe»[10]. Este origen religioso se halla en el fondo de la valoración de la lengua árabe; la poesía posterior al *Corán* se supone incluso escrita en una lengua más bella que la poesía anterior a éste[11]. De este modo, el árabe no es necesariamente la más antigua, pero sí la lengua más definitiva[12] y, en todo caso, la más clara y la más verdadera de las lenguas[13]. Así pues, cuando una obra está traducida al árabe, adquiere una dignidad incomparable. Se encuentra elevada, más que diluida. La copia, lejos de «degenerar de la vivacidad del original», se halla, por así decirlo, elevada a un nivel superior: «Las ciencias de todas las regiones del mundo —escribe al-Bîrûnî— han sido traducidas a la lengua de los árabes, se han embellecido, han penetrado los corazones, y la belleza de la lengua ha circulado por las venas y las arterias»[14]. Sólo excepcionalmente se encuentra un interés por la lengua y la cultura griegas entre los musulmanes, y casi siempre allí donde el árabe no domina exclusivamente, como entre los turcos, por ejemplo en Mehmed el Conquistador[15].

---

[8] Cf. A. Miquel, *L'Orient d'une vie*, Payot, 1990, págs. 109, 120.

[9] Cf. *supra*, cap. II, págs. 30 sigs.

[10] *Corán*, XII, 2 y *passim*.

[11] Cf. Ibn Jaldún, *Muqaddima*, IV, 22 (*R*, t. 2, 303 sig.) y VI, 56 (*R*, t. 3, 396 sig.).

[12] Cf. A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1957, t. 1, *Fundamente und Aufbau*, pág. 334 sig.

[13] Cf. por ejemplo, *Rasa'il Ijwan as-Safa*, III, 9 (40), 1983, t. 3, pág. 377 y 381, o Ibn Jaldún , *Muqaddima*, VI, 44 (*R*, t. 3, 321) y 46 (*R*, t. 3, 344).

[14] Prólogo al *Livre des drogues*, trad. M. Meyerhof, *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, XIX, 33 sig. y XXII, 144 sig. (F. M.). Original en M. Meyerhof, «Al-Biruni's Vorwort zu seiner Drogenkunde», *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, III, 3 (1932) (*non vidi*).

[15] Para una explicación, cf. J. Raby, «Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium», *Dumbarton Oaks Papers*, 37 (1983), 15-34.

Hechos análogos se encuentran en Bizancio, pero por razones diferentes. Bizancio tiene en común con Europa una continuidad lingüística que la distingue del mundo árabe, a saber, la de la lengua griega. Pero, en cambio, tiene en común con este último un rasgo que la distingue de Europa. En efecto, también es consciente de la presencia en ella de una lengua muy apreciada, ilustrada por las obras maestras de una literatura prestigiosa: el griego de Homero y de Platón. Así, Teodoro Metochites, en el siglo XIV, exclama orgullosamente: «Los Estados vecinos de la Hélade no participaron en semejante tradición. No poseyeron, pues, en efecto, una lengua que se ha impuesto triunfalmente para todos los tiempos y que, por su encanto estético, ha atraído a su esfera a la mayoría de los hombres»[16].

La forma clásica de esta lengua quedará como normativa. Hasta el punto de que se pretenderá a veces elevar la dignidad de ciertos textos mediante una traducción paradójica, que los hará remontar, río arriba de la evolución lingüística, del griego popular al griego culto. Así, en el siglo X, Simeón Metafrasto reescribió en griego elegante todas las vidas de santos que la piedad popular había escrito en su lengua[17]. La continuidad lingüística garantizada por el griego culto mantendrá (ciertamente al precio de un aprendizaje escolar) la accesibilidad de las obras maestras antiguas. Esto será obtenido al precio de una ficción: la de la unidad de la lengua griega. Y quizá la continuidad del helenismo, desde Homero (para no remontarnos al lineal B...) a nuestros días, pasando por los siglos bizantinos, no sea sino una ficción[18]. Por lo menos en lo tocante a la lengua, la separación real entre una lengua depurada (*katharevusa*) y una lengua popular (*demotiquí*) no ha dejado de agrandarse, hasta sus últimas recaídas, superdeterminadas políticamente, en la Grecia contemporánea[19]. En todo caso, las elites culturales de Bizancio no se sentirán nunca alienadas de la Grecia antigua.

---

[16] *Ethikos è peri paideias*, f. 205 r, en H. Hunger, «Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz», *Byzantinische Zeitschrift*, 45 (1952), 4-19, cit. pág. 15 n.

[17] Cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, en la voz *Syméon Métaphraste*, cols. 1383-1386 (M.-H. Congourdeau).

[18] Cf. C. Mango, «Byzantinism and Romantic Hellenism», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXVIII (1965), 29-43. En sentido contrario, Ap. Vacalopoulos, «Byzantinism and Hellenism. Remarks on the racial origin and the intellectual continuity of the greek nation», en *Balkan Studies*, IX (1968), 101-126.

[19] Cf. R. Fontaine, «L'Église grecque et la question de la langue en Grèce», *Istina*, 21 (1976), 412-429.

Así, a diferencia de Bizancio, Europa no pudo perdurar, por la continuidad de una lengua que había sido soporte de una gran literatura, en la tranquila posesión de una herencia clásica que le proporcionaba el sentimiento de una superioridad cultural. No pudo tampoco, como el mundo musulmán, compensar su dependencia inicial relativa a las fuentes exteriores por la impresión de ennoblecer y ensanchar el saber que heredaba, haciéndole acceder a la lengua escogida por Dios y difundiéndolo en el espacio que ocupaba su religión definitiva. Europa hubo de permanecer ante la conciencia de haber tomado a préstamo, sin esperanza de devolución, de una fuente a la que no podía volver ni superar.

ENTRE HISTORICISMO Y ESTETICISMO

La cultura europea está así marcada por el sentimiento nostálgico de una alienación y una inferioridad, respecto de una fuente, que suscitan una nostalgia. Cabe encontrar huellas de ese sentimiento en diversas épocas, como en una imagen recurrente según la cual una época posterior se percibe como una generación de enanos que tienen necesidad de encaramarse en los hombros de los gigantes que la han precedido[20]. O asimismo en Montaigne, que escribe: «Las producciones de esas ricas y grandes almas del tiempo pasado están mucho más allá de la extrema extensión de mi imaginación y deseo. Sus escritos no sólo me satisfacen y me llenan, sino que me asombran y me dejan transido de admiración. Juzgo su belleza; la veo, si no hasta el extremo, al menos tan por delante que me es imposible aspirar a ella»[21]. Este sentimiento se alimenta a veces de una concepción general de la historia como decadencia respecto de una verdad primitiva. Mas no se reduce a ella. Incluso tras la querella entre antiguos y modernos, que vio sin embargo el triunfo de estos últimos, sobrevive de manera subterránea, por ejemplo en el romanticismo, o en Goethe, que escribe: «Nuestro deber es mantener-

[20] La imagen fue sin duda lanzada por Bernardo de Chartres, para el que el gigante es Aristóteles (cf. Juan de Salisbury, *Metalogicon*, III, 4, PL, 199, 900c). Llega hasta Newton, pero se halla también en Swift, que compara implícitamente a los antiguos con Brobdingnag y a los modernos con Lilliput.

[21] Montaigne, *Essais*, II, 17, «De la présomption», ed. P. Villey, Alcan, 1930, t. 2, pág. 610. Debo este texto, así como el pasaje de Goethe que viene a continuación, al artículo de S. Meitinger, «De l'Europe considérée en sa littérature», *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 14 (1993), 49-94, cit. pág. 51.

nos animosamente a la altura de esas ventajas bárbaras, porque nunca jamás podremos alcanzar las preferencias antiguas»[22]. Hasta que Nietzsche la formule en relación con la filosofía alemana en su conjunto, en la que descubre una nostalgia más o menos confesada del mundo griego[23]. Y, todavía en nuestro siglo, Leo Strauss reconocerá que «es preciso ser transportado por una sincera nostalgia frente al pasado»[24].

Decía que este sentimiento hace de los europeos «romanos». Y, en un sentido, lo hemos seguido siendo, después y a pesar de la revolución que se produjo en la relación con el pasado. Hay que empezar por tomar conciencia de esta revolución. Es silenciosa, pero constituye, sin embargo, uno de los rasgos fundamentales de la modernidad. Se trata de la revolución que da lugar a la relación histórica con el pasado[25]. La historización del pasado es el hecho de que se conserva el pasado, ya no porque es bello o pertinente o lo que se quiera —cosa que equivale a decir que es actual—, sino por la mera razón de que es pasado y, por tanto, «interesante». Cabe señalar varios indicios de este hecho. Así, por ejemplo el desarrollo fantástico, canceroso, de la producción de obras históricas. O el fenómeno del museo[26], aún más visible cuando ya no se contenta con conservar las obras maestras del arte, sino que va hacia una musealización progresiva de todo el pasado[27]. O, asimismo, el del monumento a los muertos. Nuestra relación con los antiguos se ha convertido en una relación de conservación: editamos o estudiamos textos antiguos incluso cuando su contenido no tiene ya relación con nuestro saber o nuestras creencias.

Esta actitud frente a los textos antiguos está vinculada a otra que la compensa y es quizá el antídoto de ella. Se trata de la actitud estética, que hace que se aprecie un texto simplemente porque es bello. Esto es

[22] Goethe, notas a «El sobrino de Rameau», en *Sämtliche Werke* (...) *Münchener Ausgabe*, Munich, Hanser, t. 7 (1991), pág. 666.

[23] Nietzsche, fragm. de agosto-septiembre de 1885, 41 (4), KSA t. 11, pág. 678, y cf. J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haya, Nijhoff, 1967, XII-274 págs.

[24] «On Collingwood's Philosophy of History», *Review of Metaphysics*, 5 (1951-1952), 576.

[25] Nadie lo ha visto mejor que Nietzsche, en la segunda *Consideración intempestiva*, «De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida» (1874). Cf. mi esbozo: «Culture et mémoire», *Grand Larousse annuel, Le livre de l'année*, edición de 1994, 29-31.

[26] P. Valéry, «Le problème des musées», en *Oeuvres*, Pléiade, t. 2, págs. 1290-1293.

[27] Cf. H. Lübbe, *Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Graz/Viena/Colonia, Styria, 1983, 9-32.

lo que explica ese gesto paradójico que consiste en apropiarse de aquello de lo que sin embargo uno siente que se ha vuelto extraño a ello. Lo que caracteriza a la actitud estética ante una realidad es que la separación del contenido y la forma pierde toda pertinencia. Basta con haber leído una vez en la vida un poema o una novela para saberlo. La imposibilidad de distinguir el contenido de la forma, muy evidentemente, permite salvaguardar la forma. Pero es preciso comprender también que esta imposibilidad salvaguarda igualmente el contenido. Cambiar la forma para mantener el contenido (es lo que ocurre en una traducción) es reducir el texto a la comprensión que tiene de él el traductor. Es impedir con ello a otros intérpretes que vengan a beber de él. El trabajo hermenéutico no es posible más que si la letra es conservada. Y, por tanto, si se lee todo texto, incluso el más prosaico, como un poema en el que cada palabra es la que es de manera irreemplazable, o, en un sentido, si se lee la prosa como un caso límite de la poesía. La ventaja de una relación estética con el texto es, así, que postula que el texto es inagotable. Es su inagotabilidad, y no su valor de modelo, la que constituye el carácter de «clásico» de un texto: «No es necesario que se pueda comprender a fondo un texto clásico. Pero quienes son cultos y se cultivan han de querer sacar de él siempre más lecciones»[28]. Un texto clásico es un texto del que siempre se pueden sacar ideas nuevas. Ahora bien, lo que podríamos llamar la apuesta cultural de Europa es justamente que los textos antiguos tendrán siempre algo que enseñarnos —y por lo tanto hay que conservarlos en su literalidad.

El mundo del Islam, en cambio, si bien tradujo y tradujo enormemente, y si bien prolongó el contenido de lo que tradujo, no conservó los originales[29] y, por lo tanto, no pudo estudiarlos[30]. Otro tanto ocurre con los cristianos de cultura siríaca que, en el siglo IX, se ponen a reutilizar manuscritos griegos, no por falta de interés en la herencia helénica, sino porque las obras que provenían de ella se hallaban ya disponibles en traducción[31]. Al hacer esto, hicieron imposible el fenómeno de los «renacimientos», es decir, del recurso a los originales en contra de las tradiciones que se autorizan con ellos. En el mundo europeo la presencia de los originales hace posible un constante proceso de recurso. Las escuelas de pensamiento pueden enfrentarse con más o menos acritud, pero entonces discuten en torno a las mismas fuentes. Los «renacimientos» no son sino la discusión por una nueva lectura de una lectura antigua de un mismo *corpus* de textos. Así, los italianos, por ejemplo en Padua, oponen al Aristóteles de la Escolástica el de Averroes, al cual suponen, no sin razón, más cercano al Aristóteles histórico. O, asimismo, los humanistas usan el latín de Cicerón contra el latín medieval, considerado «bárbaro».

[28] F. Schlegel, *Kritische Fragmente*, n.º 20 (KA, t. 2, pág. 149).

[29] Cf. Ibn Jaldún, *Muqaddima*, VI, 43 (*R*, t. 3, 317).

[30] Tenemos ejemplos de retraducción de un mismo texto griego. Mas todo ha ocurrido en los siglos IX y X, cuando los originales se hallaban todavía disponibles.

[31] Cf. S. Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», en N. Garsoian *et al.* (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium 1980)*, Washington, Dumbarton Oaks Papers, 1982, pág. 29.

En Europa, la presencia y la accesibilidad lingüística de una gran poesía impusieron el modelo estético de relación con el texto. A consecuencia de ello ésta prohibió interesarse sólo por el contenido, trasvasar de una vez por todas el contenido de la obra para luego tirar el continente. En este sentido, es la poesía la que ha salvado a Europa. Pero no habría podido hacerlo si el cristianismo no hubiera impuesto ya, en el plano de la relación con lo Absoluto, el modelo cultural de la secundariedad.

EL FUNDAMENTO RELIGIOSO DE LA SECUNDARIEDAD

En efecto, como hemos visto[32], en el mundo cristiano el fenómeno de la secundariedad se encuentra hasta en la relación con lo Absoluto (dicho claramente: en la religión). Pues bien, me parece que es la presencia de la secundariedad, a este nivel fundamental, la que singulariza a Europa. En efecto, incluso si otras civilizaciones pueden reconocerse como herederas —así como muchas culturas asiáticas reconocen una gravosa deuda para con la India (Asia del Sureste, el Tíbet) o la China (Japón)—, Europa es quizá la única en hacer de esta secundariedad un principio situado en el centro mismo de su relación con lo Absoluto.

Haber llevado la secundariedad cultural al plano de la relación con lo Absoluto es cosa de la religión que ha marcado decisivamente a Europa, a saber, el cristianismo. Éste se sabe, en efecto, secundario en relación con la Antigua Alianza. Este anclaje en lo Absoluto da a la mentada secundariedad un peso único, no sin modificarla. En efecto, la secundariedad, en el terreno religioso, no tiene que ver con el tiempo: la Antigua Alianza no es un pasado del que nos alejaríamos, sino un fundamento permanente. Por consiguiente, no se concibe como un progre-

[32] Cf. *supra*, cap. III, págs. 44 sigs.

so respecto del pasado, y, por tanto, tampoco como una historización de éste. Por el contrario, la relación con la herencia del mundo antiguo es desde luego una relación con un pasado y, como tal, no puede sustraerse a estos dos fenómenos. Es preciso, pues, que la secundariedad cultural (respecto de lo «griego») sea asumida en la secundariedad religiosa (respecto de lo «judío») para poder constituir un modelo permanente.

De este modo, es la secundariedad religiosa la que prohíbe a toda cultura que invoque el cristianismo, como pasa con Europa, considerarse a sí misma como su propia fuente. El rechazo del marcionismo es de este modo, quizá, el acontecimiento fundador de la historia de Europa como civilización, en cuanto que suministra la matriz de la relación europea con el pasado y la ancla en el más alto nivel. Puede, pues, que San Ireneo, por su polémica contra el marcionismo y su afirmación de la identidad del Dios del Antiguo Testamento con el del Nuevo, sea no sólo uno de los Padres de la Iglesia, sino también uno de los padres de Europa. El repliegue de Europa en su propia cultura, entendida como si no fuese más que una cultura entre otras, sería algo parecido a un *marcionismo cultural.*

Tanto en el terreno religioso como en el cultural, Europa tiene una misma relación con lo que la precede: no se deshace uno del pasado, no lo rechaza. Europa no pretende, en lo que respecta a la cultura, haber absorbido en ella todo lo que contenía el helenismo o, en cuanto a la religión, todo lo que contenía el Antiguo Testamento —de manera que cupiese tirar la cáscara vacía—. Como mucho, lo que el cristianismo pretende «poseer» (el término no es correcto) es la clave que permite interpretar aquello a lo que tendía la Antigua Alianza. Pretende que la recapitulación de la historia pasada se dio en el acontecimiento de Cristo, plenitud de la divinidad (*Colosenses* 2, 9). Pero la exploración de las riquezas contenidas en él, y su refracción en la santidad de la Iglesia, es una tarea infinita que exige toda la historia por venir.

El Islam, en cambio, se caracteriza por ese tipo de actitud de absorción. Para él, como se ha visto[33], los judíos y los cristianos han adulterado los textos de la revelación que les había sido transmitida. Ésta no se presenta en su pureza más que en el *Corán*. De esto se sigue que, para el Islam, tanto la verdad del judaísmo como la del cristianismo se encuentran en él y sólo en él. Esta verdad se sitúa, pues, fuera de las dos religiones que le han precedido y que están como alienadas de sí mismas. Su estudio no posee interés intrínseco. Pues bien, todo acontece como si en el mundo musulmán este mismo modelo se hubiera apli-

[33] Cf. *supra*, cap. III, págs. 47 sigs.

cado a las civilizaciones anteriores o exteriores. El Islam ha podido, ciertamente, interesarse por éstas y hasta describirlas con un lujo de detalles en obras maestras de geografía física y humana[34]. Es un rasgo que comparte con Europa[35] y que le distingue de Bizancio[36].

Pero el Islam, a diferencia de Europa, apenas ha pensado en utilizar su saber sobre lo extranjero como instrumento que le permitiera, por comparación y distanciamiento respecto de sí, comprenderse mejor a sí mismo al tomar conciencia de lo que sus prácticas culturales tienen de no evidente[37]. Puede que los geógrafos hagan el elogio de la India o de la China, dirigiendo así una discreta crítica al Islam de su tiempo, compensada a menudo, en última instancia, por una afirmación de la superioridad religiosa de este último[38]. Las raras y verdaderas excepciones que cabría encontrar proceden de pensadores marginales o heréticos. El contacto con los brahmanes hindúes, cuya religión prescinde muy bien de la profecía, que el Islam declara por el contrario necesaria para la felicidad del hombre y el buen orden social, planteaba un problema a los pensadores musulmanes. El diálogo real o ficticio con aquéllos pudo servir a un librepensador como Ibn al-Rawandi[39] para enmascarar una crítica del Islam.

LA IDEA DE «RENACIMIENTO»

Lo que he llamado la secundariedad cultural me parece gobernar la relación con lo otro en la historia cultural de Europa. Puede resumirse en un doble movimiento de diástole y de sístole: por una parte, se observa una expansión constante hacia un área tenida por «bárbara» que asimilar e integrar. Desde este punto de vista, cabe comprender, al principio mismo de la historia europea, la integración de los pueblos de

[34] Sobre los geógrafos árabes, cf. la obra de A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI siècle*, París, Mouton, 4 vols., 1967, 1975, 1980, 1988.

[35] Cf. *infra*, cap. VI, pág. 96 sigs.

[36] C. Mango, *Byzantine Literature as a Distorting Mirror*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pág. 17.

[37] Es la tesis central de Lewis, *Comment*... Cf. también Grunebaum, *Identité*..., págs. 33, 37, 258 sig., n. 50.

[38] Cf. A. Miquel, *L'Orient*..., pág. 170.

[39] Cf. P. Kraus, «Studien zur islamischen Ketzergeschichte. Das Kitab az-zumurrud des Ibn al-Rawandi», *Rivista degli Studi Orientali*, XIV (1933-1934), 93-129 y 335-379.

lengua no latina, germánicos y luego eslavos o escandinavos, y su acceso a la escritura y al cristianismo. O igualmente la expansión que sucedió a los grandes descubrimientos y llevó al reparto entre las naciones europeas o salidas de Europa de la casi totalidad del mundo habitado.

Por otra parte, se asiste a un esfuerzo constante por remontarse, aguas arriba, hacia la fuente clásica. Se puede así escribir la historia intelectual de Europa como la de una serie casi ininterrumpida de renacimientos. La idea de «renacimiento» se inscribió primero en un esquema determinado de la historia intelectual, heredado de Petrarca[40], y recogido luego por la ideología de la «Ilustración». Ese esquema ternario, nacido acaso de una secularización de Joaquín de Fiore, supone un período brillante que habría venido a interrumpir un período de oscuridad, las «edades sombrías», las «tinieblas». Este período quedaría clausurado y se trataría de volver a la claridad inicial. Al hacerlo, se pasaba por encima de una edad considerada como vacía y que basta definir por su situación intermedia, la «Edad Media». El Renacimiento había, pues, de designar el final de la oscuridad medieval.

Por su parte, los historiadores han mostrado que el fenómeno en cuestión nunca ha dejado de darse. Han ensanchado el concepto de «renacimiento» y han descrito la continuidad de éste en el curso de los siglos. Se puede, así, comenzar por el «renacimiento carolingio», proseguir con el «renacimiento del siglo XII»[41] y continuar, desde luego, con la serie de los renacimientos italianos. Pero sin pararse en ellos, pues se halla en la misma línea el ciclo alemán del helenismo. Cabe hacerlo comenzar con Winckelmann —a menos que uno quiera remontarse hasta Beatus Rhenanus—. Se continúa en el clasicismo de Weimar y desemboca en el sueño de volver a ser griegos. El proyecto es acariciado primero por el romanticismo de Jena: «Vivir de manera clásica y realizar en sí mismo la Antigüedad de manera práctica, tal es la cima y el fin de la filología (...)»[42]. Luego lo recoge Nietzsche: «De día en día nos volvemos más griegos, primero, por supuesto, en nuestros conceptos y valoraciones, como fantasmas que jugasen a los griegos; pero un día, esperémoslo, ¡también con nuestros cuerpos! ¡En esto tengo puesta

[40] Cf. Th. E. Mommsen, «Petrarch's Conception of the "Dark Ages"», *Speculum*, XVII (1942), 226-242.

[41] Expresión lanzada por C. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1927.

[42] Cf. F. Schlegel, fragmentos del *Athenäum*, 147 (KA, t. 2, pág. 188).

mi esperanza para lo que es alemán!»[43]. El sueño de un nuevo Renacimiento está todavía presente en pensadores de nuestro siglo. Allende los sueños un tanto brumosos de un «tercer humanismo» de Werner Jaeger, Heidegger tiene una actitud ambigua a este respecto[44]. Leo Strauss soñaba, por su parte, con un nuevo Renacimiento fundado en la idea de derecho natural. «A lo sumo esperaba que un día pudiera haber un tercer humanismo o un tercer renacimiento, tras los de Italia y Alemania, pero que esta vez no estuviera inspirado ni por la belleza visible de las estatuas, las pinturas y los edificios de los griegos, ni por la grandeza de su poesía, sino por la verdad de su filosofía»[45].

HUMANISMO MUSULMÁN Y HUMANISMO EUROPEO

Este hecho, ¿es propio de Europa? ¿Qué ocurre en otras áreas culturales? ¿Se puede hablar, por ejemplo, de un humanismo musulmán? La cuestión es discutida, tanto más cuanto que la palabra misma se halla lejos de ser unívoca. Intentemos introducir en esto un poco de claridad.

a) Cabe entender por «humanismo» el intento de crear un mundo fundado en la exclusiva consideración del hombre y en el dejar fuera a Dios, en el sentido en el que en inglés moderno «*humanist*» es una fórmula educada de «ateo». En este sentido es claro que un humanismo musulmán es contradictorio, como lo es un humanismo cristiano.

b) Si se entiende por éste el amor de las letras, cabe encontrar en el mundo árabe una época en que se reunieron las condiciones sociales necesarias para la emergencia de un humanismo: un público de doctos refinados, el gusto por una cultura general, ante todo literaria, etc., y en que tales condiciones dieron frutos perfectamente comparables con los de Europa. Buenos conocedores de él han podido así proponer que se denomine «humanistas» a ciertos rasgos del mundo musulmán[46].

[43] Nietzsche, fragm. de agosto-septiembre de 1885, 41 (4), *KSA*, t. II, pág. 679 (= *Wille zur Macht*, § 419 fin).

[44] Cf. las referencias dadas en mi «La fenomenología como vía de acceso al mundo griego», en *Revista de Filosofía*, IV (1991), págs. 401-427, n. 9.

[45] Allan Bloom, «Un vrai philosophe, Leo Strauss», *Commentaire*, 1 (1978), pág. 103a.

[46] Cf. tras M. Guidi, A. Badawi, L. Gardet (*La cité musulmane*, París, Vrin, 1954, 271-328), las observaciones muy matizadas de M. Arkoun, *Contribution à l'étude de*

c) Se puede llamar «humanismo» a la valoración del hombre, al que se supone situado en la cima de la naturaleza o, para las religiones, de la creación. Se halla en el mundo islámico, igual que en muchas tradiciones culturales anteriores o paralelas[47], una afirmación del valor excepcional del hombre, y hasta una teoría del «hombre perfecto», el único digno del lugar supremo[48]. Se puede hablar de un humanismo en el pensamiento árabe. Pero, si bien quienes lo mantienen se expresan en árabe, éste es de fuente oriental, iraniana o antigua[49]. Y ¿cabe considerar que los autores a menudo sospechosos que lo profesan, como «Jâbir» o Râzî, lo han sacado de la religión musulmana? Le acontece, por ejemplo, a Averroes dar a entender que las legislaciones religiosas («divinas») han de ser apreciadas según su conformidad con las «leyes humanas», es decir, con las reglas que definen qué régimen es conforme al fin último del hombre, tal y como lo determina la filosofía y sólo ella. Da la vuelta así de modo espectacular al punto de vista según el cual las leyes humanas deben, por el contrario, dejarse regular por la ley divina[50]. Este «humanismo», ¿lo es de un buen musulmán?

d) La cuestión se vuelve ardua e interesante, con dos condiciones: es preciso, por una parte, que la palabra «humanismo» designe un intento de conceder al hombre, frente a aquello que no es él (incluido Dios), un estatuto de interlocutor autónomo, una dignidad que le permita entrar en una relación libre con sus otros; y es necesario, por otra parte, que se entienda por «Islam» no una cultura, sino una religión que es tal como se expresa en sus documentos normativos. Pues bien, los hombres de ciencia que niegan la existencia de este género de humanismo fuera del judaísmo y el cristianismo no están faltos de autoridad[51].

l'humanisme arabe au IV/X siècle. Miskawayh philosophe et historien, París, Vrin, 1970, sobre todo «L'attitude humaniste», 356-364.

[47] Cf. *Salmo* 8 y, para referencias a textos griegos, mi *Aristote...* §§ 27 y 28.

[48] Cf. H. H. Schaeder, «Die islamische Lehre vom volkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung», en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 79 (1925), 192-268.

[49] Cf. A. Badawi, «L'humanisme dans la pensée arabe», *Studia Islamica*, VI (1956), 67-100.

[50] Cf. Averroes, *Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge U. P., 1969 (3.ª ed.), (I, VII, 11), págs. 26, 16 sigs. y (II, III, 1), pág. 63, 1. Sobre la inversión de la perspectiva, cf. S. Pinès, «Le-toratho ha-medinith shel Ibn Rushd», *Beyn makhsheveth Israel le-makhsheveth ha-'ammim*, Jerusalén, Mosad Bialiq, 1977, pág. 92.

[51] Cf. C. H. Becker, *op. cit.*, pág. 34; Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tubinga, Niemeyer, 1959, cap. 8, 35-40; Grunebaum, *Identité...*, págs. 50, 60.

Cabe, en efecto, invocar las diferencias en el plano de la representación de los orígenes de la humanidad y de la acción de Dios para con ella. Así, en el Antiguo Testamento, es Adán el que nombra a las cosas a las que Dios no ha nombrado, en particular a los animales[52]. Dios corre con ello el riesgo de tener que aprender algo del hombre y confirma las decisiones de éste, dejándole así obrar como legislador. En el *Corán* es Dios, por el contrario, quien da nombre a todas las cosas y enseña los nombres de ellas a Adán[53].Y en el cristianismo la idea de encarnación confiere a la humanidad una dignidad única.

Sin querer profundizar en este vasto debate, es interesante observar que la diferencia, acaso central, entre el humanismo europeo y lo que se le parece en el mundo árabe es una consecuencia de la naturaleza de los textos antiguos que han sido transmitidos al uno y al otro. La literatura antigua, en lo que tenía de propiamente «literario», es decir, la poesía épica, trágica y lírica, no ha llegado al mundo árabe —a diferencia, como hemos visto, de la filosofía y las ciencias antiguas—. Pues bien, es justamente esta literatura la que transmitía algo semejante a una concepción antigua del hombre, con los modelos de su posible excelencia en su afirmación con relación a los dioses, a la naturaleza, a la ciudad, etc. El mundo árabe no tuvo, pues, que afrontar por derecho la competencia de una concepción global del hombre anterior al Islam: la idea que los árabes de la «ignorancia» (*ǧahiliyya*) se hacían de la excelencia humana no tenía talla frente a la gravedad del *Corán*, y los textos filosóficos y científicos traducidos después no expresaban la concepción pagana del hombre más que en una forma muy atenuada. El mundo cristiano, en cambio, hubo de medirse con un paganismo más vigoroso: el neoplatonismo anticristiano de Porfirio o de Proclo, que no había sido expurgado como lo fueron los textos neoplatónicos traducidos al árabe[54], y sobre todo los trágicos griegos, verdaderos adversarios de la santidad cristiana[55]. El cristianismo hubo, pues, de generar anticuerpos más poderosos.

[52] *Génesis* 2, 19.

[53] *Corán*, II, 31.

[54] Pienso aquí en la «*Teología de Aristóteles*», en la «*Epístola sobre la ciencia divina*» y en el «*Discurso sobre el bien puro*» (*Liber de causis*).

[55] H. U. von Balthasar, *Rechenschaft 1965*, Einsiedeln, Johannes, pág. 24.

HUMANISMO CON O SIN RENACIMIENTO

En el mundo árabe un eventual humanismo no tomó, en cualquier caso, la forma de «renacimientos». Otro término ambiguo. Nada prohíbe, ciertamente, clasificar determinados períodos de la historia intelectual del mundo musulmán con esta cómoda etiqueta, tales como la época de los emires buyidas en el siglo X[56]. Se entiende por ésta una reanudación de los estudios intelectuales hecha posible por la paz civil, el desarrollo y la diversificación de la administración, y la subsiguiente emergencia de una clase que disponía del ocio necesario para consagrarse a las preocupaciones del espíritu. Cabe también considerar como renacimientos, en el siglo XI, la empresa de una «reviviscencia de las ciencias religiosas», título de la gran obra de Algazel; o, en fin, la emergencia de una conciencia nacional árabe (*nahda*) a finales del siglo XIX, y hasta los movimientos que agitan al Islam contemporáneo.

¿No se trata, pues, en algunos de estos fenómenos, de una vuelta a las fuentes y, por tanto, de un «re-nacimiento» en el sentido etimológico del término? De hecho, se trata muy a menudo de una vuelta a las fuentes del Islam mismo, de un deseo de recobrar una pureza más o menos soñada: la del período de Medina, cuando Mahoma organizaba su comunidad, la de los califas «bien guiados», antes de las escisiones que desgarraron —y todavía dividen— al Islam en la época de Alí. Y un movimiento de reforma que nosotros llamaríamos de buen grado «modernista» podrá darse incluso, de manera que para nosotros resulta una paradoja, el nombre de *salafiya*, es decir, de fidelidad a los usos ancestrales. Todos estos retornos a las fuentes pretenden volver a situarse precisamente en las fuentes, en los orígenes del Islam. Europa puede presentar hechos análogos, como las sucesivas reformas de la Iglesia —tales como el movimiento franciscano, que es un intento de volver a vivir la vida que llevaban los apóstoles con Cristo—. Pero esos hechos, tanto en el Islam como en Europa, no son «renacimientos». Sería mejor hablar de despertares (*revivals*). En efecto, es preciso apuntar

[56] La expresión procede de A. Mez (1869-1917), *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922. El mismo Mez no ha podido explicarse acerca de ella. Pone el acento en la importancia de la penetración de fuentes anteriores y exteriores al Islam, griegas o cristianas, para explicar el auge cultural de éste. Cf. la discusión en Joel Krämer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The cultural revival during the Buyid age*, Leyde, Brill, 1986, págs. 1-5.

aquí una diferencia fundamental. En un caso, el de los despertares religiosos, se trata de remontarse a la fuente permaneciendo en el interior de una tradición. En el otro, el de los renacimientos, la fuente de la que se quiere beber se encuentra más allá de una solución de continuidad; se trata entonces de *apropiarse de un origen respecto del cual uno se siente extraño y hasta alienado* —y, en particular, de las fuentes antiguas.

LA SECUNDARIEDAD CULTURAL

Esta actitud «romana» permite formular lo que me parece constituir una particularidad de la civilización europea. Deseo hablar de una cierta relación con la secundariedad cultural. Entiendo por esta última expresión, en primer lugar, el hecho de que toda cultura es secundaria. Lo es ya así en el plano de aquellos que llevan su huella; incluso si se adquiere en la primera infancia, cosa que la hace mostrarse como «muy natural», la cultura es adquirida y nunca innata. Por otra parte, en el plano colectivo, toda cultura es heredera de la que la ha precedido. En este sentido, toda cultura es tierra de inmigración. Pero la secundariedad cultural me parece tener, en el caso de Europa, una dimensión suplementaria. Europa tiene, en efecto, la particularidad de ser, por así decirlo, inmigrada en sí misma. Quiero decir con esto que *el carácter secundario de la cultura es en ella*, no sólo presentado como un hecho, sino *explícitamente sabido y deliberadamente querido.*

Acabamos de caracterizar la historia de la civilización europea desde el nacimiento de Europa como una serie casi ininterrumpida de renacimientos. Pues bien, lo que es de notar, como hemos visto, es que su esfuerzo de retorno aguas arriba se propone otra cosa que las renovaciones culturales o los «*revivals*» religiosos que atraviesan todas las civilizaciones: no tiende hacia el período primitivo, no es una vuelta hacia aquello que es propio de esa cultura y que habría existido en toda su pureza en los orígenes fundacionales. Al contrario, ese esfuerzo tiende hacia una fuente situada fuera de la cultura europea —en este caso, en la Antigüedad grecolatina.

Esta situación de secundariedad con relación al pasado al que apuntan los «renacimientos» es propia de Europa en sentido estricto, tal y como la hemos definido. Bizancio no la ha conocido nunca. Es cierto que cabe identificar en la historia cultural del mundo bizantino una tradición «humanista» ininterrumpida. Puede verse que se suceden en él

una serie de «renacimientos» que constituyen el equivalente a los acontecimientos análogos acaecidos en Europa: reanudación de los estudios filológicos y literarios en el siglo IX, con Focio, o en el XIV bajo los Paleólogos, reivindicación de la herencia filosófica platónica y aristotélica en el siglo XI con Juan Italos y Miguel Psellos, y hasta sueño de un neopaganismo con Jorge Gemisto Pletón, en el XV. Pero la gran diferencia es que, para los griegos bizantinos, el helenismo está considerado como su propio pasado. Teodoro Metochites puede todavía afirmar: «somos los compatriotas de los antiguos helenos, por la raza y por la lengua»[57]. Para ellos no se trata sino de apropiarse de lo que es desde siempre suyo.

Hubo en tierras del Islam intentos de restaurar un saber considerado como venido de fuera y, por lo demás, muy explícitamente identificado con el nombre de «ciencias exteriores» —a diferencia de las «ciencias tradicionales» agrupadas en torno al *Corán* y de cuanto facilita su exégesis (gramática, poesía, etc.)—. Se dan precisamente en la época en la que se tradujeron los libros que trataban de las primeras. Así, al-Farabi presenta un esquema de la historia de la transmisión del saber filosófico que supone este esfuerzo: el saber pasa de los caldeos, antiguos habitantes del Irak, hasta los árabes, pasando por los egipcios, los griegos, los sirios (cristianos). Además, asocia a la posesión de las reglas internas de la práctica filosófica el arte político que permite restaurarla si llega a perderse o a corromperse[58]. Todo lleva a creer que concibió su propia actividad como si preparase una restauración de la filosofía tras el eclipse de ésta. Cabría igualmente citar, también en el campo de la filosofía, el esfuerzo de Averroes por restaurar el pensamiento de Aristóteles en lo que creía que era su autenticidad, comentando sistemáticamente la obra de éste. Él consideraba que esta obra había sido corrompida en un sentido neoplatónico por Avicena, que representaba, sin embargo, una recepción anterior del mismo pensamiento. Pero la obra de Averroes apenas tuvo descendencia en su tierra de origen, Andalucía y Marruecos, o, en general, al sur del Mediterráneo. Nada en cualquier caso que merezca compararse con la inmensa recepción que conoció al norte de éste, primero en las comunidades judías y, luego, entre los cristianos.

[57] Citado, sin referencia, por C. Diehl, *Études byzantines* (...), París, Picard, 1905, pág. 398.

[58] *Taḥṣîl as-Sa'âda* (§ 65), ed. Yasin, Dar al-Andaloss, Beirut, 1983, pág. 97; (IV, § 63), trad. ingl. M. Mahdi, *The Philosophy of Plato and Aristotle*, Cornell U. P., 1969, pág. 50. Sobre el origen griego de la filosofía de los árabes, cf. *Kitâb al-Ḥurûf*, II, § 156, ed. Mahdi, Dar al-Machreq, Beirut, 1969, pág. 159.

Pero la época de ese género de intentos fue bastante breve, duraron poco, y las «ciencias tradicionales» quedaron casi solas en liza tras la normalización sunnita del siglo XI. La vida intelectual se agotó por rechazo o incapacidad de abrirse a nuevas fuentes[59]. A menos que haya que proponer, por el contrario, una hipótesis de conjunto sobre la decadencia cultural del mundo musulmán que vendría al hilo de lo que intento mostrar aquí. Según esta hipótesis, el estancamiento cultural del Islam (que habría, por otra parte, que matizar según tiempos y lugares) se debería paradójicamente, no a un rechazo, sino, muy al contrario, a un exceso de asimilación. El Islam habría dejado de avanzar al no haber podido mantener la relación de exterioridad a las fuentes de que tomaba prestado, y justamente por haberlas absorbido. Se habría —si puede permitirse la imagen un tanto barroca del asno ante el que se pone un inaccesible cebo— tragado la zanahoria que le hacía avanzar. Una hipótesis de este género ha sido, en todo caso, sugerida en lo que atañe a la historia de las ciencias[60].

La cultura europea es por entero un esfuerzo por *remontarse a un pasado que no ha sido nunca el suyo*, pero en relación con el cual ha habido como una caída irrecuperable, un «extrañamiento» dolorosamente sentido. No es necesario detenerse aquí en lo que esta visión del pasado tiene de ficticio. No ignoro que lo que nos ha llegado de la cultura antigua es el resultado de un trabajo de selección efectuado en la época alejandrina, y que la imagen que nos hacemos de su totalidad generaliza abusivamente a partir de las obras maestras para suponer un «mundo antiguo» que estaría todo él a su altura[61]. Pero sólo es para mí decisiva la conciencia de que somos gente que ha llegado tarde y el tener que remontarnos a una fuente que no somos «nosotros» y que nunca hemos sido «nosotros». Esta conciencia tiene como consecuencia un desplazamiento de la identidad cultural de Europa de tal índole que ésta no tiene otra identidad que una identidad excéntrica.

[59] Podría uno entretenerse en hacer el paralelismo con la teoría de M. Lombard sobre la economía del mundo musulmán, obstaculizada según éste por un agotamiento de los recursos naturales internos.

[60] Cf. A. I. Sabra, «The appropriation and subsequent naturalization of greek science in medieval Islam : a preliminary statement», *History of Science*, XXV (1987), 223-243, especialmente pág. 240.

[61] Cf. *supra*, cap. IV, pág. 59.

VI

PARA UNA HIGIENE DE LO PROPIO

Buscar lo propio de la cultura no es una empresa que se pueda realizar sin precauciones, merced a la misma naturaleza de esta búsqueda. El término mismo de «propio» tiene connotaciones equívocas. Designa de hecho a la vez, por lo menos en francés, lo contrario de lo sucio (*malpropre*) y de lo impropio (*impropre*); puede que estos dos sentidos tengan un profundo vínculo[1]. En todo caso, la remisión a lo que una cultura tiene de propio puede invitar a excluir lo que no es ella —como lo «sucio» extranjero. Ahora bien, el modelo de relación consigo mismo y con lo otro que propongo aquí me parece hacer imposible, en el plano de los principios, toda actitud de este género—. Se asfixia igualmente, a mi parecer, en el huevo de otras perversiones culturales. Pero, antes de mostrarlo, recordemos primero en qué es en lo que Europa tiene una específica relación con la cultura.

MI CULTURA COMO OTRA

Esta específica relación es una consecuencia del fenómeno de la secundariedad cultural, tal como cobra en Europa la intensidad que hemos visto. La cultura no puede ser, para el europeo, algo que él posea y que constituya la identidad. Será, por el contrario, algo fundamentalmente ajeno, que hará, pues, necesario un esfuerzo de apropiación. Sólo por el

[1] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pág. 272.

rodeo de lo anterior y de lo ajeno accede el europeo a lo que le es propio[2].

Nos prohibiremos por eso volver con satisfacción a los tesoros culturales griegos, latinos o judíos como si se tratara de rentas de situación que justifican la pereza del posesor, como si diéramos «un paseo de propietarios por el jardín del pasado». Cabe admirar con razón la racionalidad y la democracia griegas, el orden romano, el sentido judío de la transcendencia, etc. Mas su enumeración, ya fastidiosa como cliché, se vuelve sospechosa cuando se trata de atribuírselas a sí mismo con satisfacción. Pudimos así oír enternecerse con las fuentes de la cultura occidental —«el tesoro y el patrimonio único de nuestra civilización cristiana occidental (...); vosotros y yo pertenecemos a la misma cultura, nos hemos alimentado en las mismas fuentes (...); ¡Grecia!, ¡el cristianismo!»— a un diplomático soviético, pretendiendo una justificación de la política antichina de la URSS...[3].

La cultura europea no puede de hecho ser nunca, en términos estrictos, «la mía», puesto que no es más que el camino, siempre por recorrer, que lleva a una fuente lejana. No cabría, pues, hablar, con W. R. Gibbons, de «nuestra bella civilización occidental»[4]. Pero es importante localizar con precisión el error: es verdad decir que esta civilización es «bella» y hasta «admirable»; lo falso es creer que es «nuestra». La cultura no es un origen tranquilamente poseído, sino un fin conquistado en reñida lucha.

Es preciso, pues, volver del sentido derivado de la palabra «cultura», en que la he usado hasta aquí, al sentido original, el de la *cultura animi* de los latinos[5]. Y conviene incluso acaso protestar contra la extensión indebida de ese sentido que hace designar como «cultura» a cualquier modo de comportarse recibido de los antepasados y del medio ambiente.

DEL USO DE LA AUTENTICIDAD

Para Europa, la fuente es exterior. Y esto es una suerte. Porque es malsano recordar el pasado glorioso propio, recordar un pasado glorioso *que es el de uno*. Una rumia de este género no puede dejar de fomentar un resentimiento que se volverá alternativamente contra sí mismo y contra el otro y que tendrá efectos paralizantes. Pues si lo que fue grande era ya yo mismo, será preciso que me pregunte por qué razón he venido a menos respecto de aquella grandeza. Para evitar el moroso volver sobre sí mismo, uno se verá tentado de encontrar razones fuera, en la malicia de tal o cual «otro». Acusar a lo exterior permite distraerse de las causas interiores, que son sin embargo las únicas que uno puede tratar. De esta suerte uno se ahorra el penoso esfuerzo ejercido sobre sí que semejante tratamiento requeriría.

[2] Cf. Hölderlin, carta del 4 de diciembre de 1801 a Böhlendorff (*GSA*, VI-1, pág. 425 sig.).
[3] Cf. S. Leys, *Ombres chinoises*, París, UGE, 1974, pág. 267.
[4] Hergé, *El loto azul*, pág. 7.
[5] Cf. Cicerón, *Tusculanas*, II, 5, 13.

Así, por ejemplo, por no hablar más que de las civilizaciones que se han abordado aquí, el mundo árabe ha conocido, desde hace varios siglos, un período de regresión o al menos de relativo estancamiento, claramente de atraso en relación con los esplendores del Bagdad del siglo IX. A menudo hace de ello responsables a los turcos, culpables de haber restaurado una estricta ortodoxia sunnita, y luego a los mongoles, culpables de haber destruido Bagdad en 1258, y luego a la colonización occidental, o incluso a los judíos. Otro ejemplo: la civilización bizantina perdió su potencia política y hasta la capital que le daba nombre. Sus herederos acusan al enemigo hereditario turco, mas también a los latinos, culpables de «la puñalada por la espalda» de 1204. Es exactamente en virtud de la misma lógica como funcionan muchas sensibilidades en el Occidente actual: los franceses acusarán a los anglosajones de la pérdida del dominio que su lengua tenía sobre la cultura europea; los europeos en conjunto atribuirán el paro o la inseguridad de sus suburbios a la presencia de inmigrantes alógenos; los occidentales, tanto europeos como americanos, buscarán responsables de la relativa disminución de su cuota del mercado mundial, acusando a los japoneses y a los «cuatro dragones», etc.

Si el modelo que imitar ha de ser exterior, la grandeza que recordar tiene que ser la del otro. La evocación de las grandezas pasadas me parece un remedio sano o un veneno peligroso, según se aplique a uno mismo o al otro. Por ejemplo, los hombres de ciencia occidentales que cantan las alabanzas de la civilización del Islam en su apogeo, de sus avances científicos, de su «tolerancia», o las del refinamiento intelectual y artístico del Bizancio medieval, están sin duda animados por el muy noble sentimiento de una injusticia que reparar. Puede, sin embargo, que el resultado sea el contrario al fin pretendido y que favorezcan así, en los herederos de esas civilizaciones, sueños nostálgicos en el fondo bastante debilitadores. En cambio, el recuerdo de las pasadas grandezas del Islam o de Bizancio —por no hablar de la India o de la

China— es de lo más saludable para la propia Europa, a la que invita a considerarse con un mínimo de modestia.

EN PRO DE LOS MODALES DE MESA EN EL CANIBALISMO CULTURAL

Se pueden aplicar estas mismas observaciones en tono negativo. El pasado de una cultura no es nunca enteramente rosa. Una civilización inocente no existe más que en los sueños de quienes, pertenezcan o no a ella, la conocen mal. Esto es verdad, asimismo, para la de Europa. Y es más verdad para ella, pues sus relaciones con el resto del mundo, desde el Renacimiento, han sido relaciones de conquista y de ocupación. Se plantea, entonces, la cuestión de qué hacer con ese pasado. No sólo es Alemania, es Europa entera la que tiene el problema de «terminar de dar con su pasado». Y es un honor para Europa el tener historiadores que le recuerdan cada vez con mayor precisión lo que ha sido verdaderamente ese pasado.

No se trata de desembarazarse de la cuestión remitiendo a los demás a los aspectos negativos que siempre se encontrarán en su pasado, por poco que se busque. El «¡y tú qué!» es infantil, incluso entre civilizaciones. Se estará más inspirado si se buscan causas objetivas más sobrias, sean conscientes, como la superioridad del armamento, o involuntarias, como cepas microbianas más virulentas. Es preciso, sin embargo, enfrentarse con el pasado sin dejar que el arrepentimiento se contamine con una culpabilidad paralizadora, que impida incluso reparar lo que puede ser reparado.

Hegel observó un día que hacemos como los salvajes, que matan a sus ancianos padres[6]. Franz von Baader precisó en cierto lugar lo que hacemos con ellos: «Todos los hombres son naturalmente antropófagos». Entendemos que toda cultura se nutre de las que la han precedido. Pero hay que saber comportarse a la mesa. Pues bien, desde este punto de vista, es digno de observar que, de ese canibalismo quizá inevitable y en el que no se ha portado mejor que cualquier otra civilización poderosa, Europa ha sacado lo que es preciso para suscitar una reflexión crítica sobre sí misma.

Habitualmente, una cultura reflexiona sobre sí misma cuando se ve precisada a interrogarse por una situación de inferioridad. Tenemos

[6] Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, Hamburgo, 1967, pág. 202, n. 3.

ejemplos doquiera que los europeos han intervenido en civilizaciones exteriores y, sin modificarlas por una aportación masiva de población, las han obligado a abrirse (mundo árabe, África, India, Extremo Oriente).

Pero Europa presenta el caso, quizá único, de una reflexión sobre sí producida por su relación con pueblos a los que precisamente acababa de vencer, cuyas tierras acababa justamente de conquistar. Las *Cartas Persas* de Montesquieu o las *Cartas Marruecas* de Cadalso son, pues, un fenómeno exclusivamente europeo. El género literario que estas obras representan, y al que cabría adjuntar el mito del «buen salvaje», es de hecho la transposición un poco degenerada de reflexiones mucho más profundas cuya ocasión fue sin duda alguna el descubrimiento de América. Son conocidas las reflexiones de Montaigne sobre los indios[7]. Y las extrapolaciones de los literatos se fundan en el inmenso tesoro de observaciones de primera mano amasado por los misioneros[8]. La derrota exterior se convertía a los ojos de los pensadores en una victoria: Europa pretendía verse a sí misma a través de los ojos del extranjero y, por lo tanto, como no siendo evidente, no constituyendo necesariamente la única posible, y aún menos la mejor, de las soluciones al problema humano. Es que Europa tenía ya en sí misma, en su relación con las fuentes clásicas, lo que le era necesario para sentirse inferior.

¿IDENTIDAD CULTURAL?

La precisión de vocabulario requerida más arriba a propósito de la palabra «cultura» no es solamente purismo. Implica efectivamente que se someta la expresión extendida de «identidad cultural» a un examen más profundo. Y, en particular, que se pregunte en qué sentido merece respeto lo más frecuentemente entendido por eso.

Si la palabra «cultura» remite, de acuerdo con su sentido original, al esfuerzo personal por ennoblecerse el espíritu elevándolo hasta un modelo clásico, indica un enriquecimiento de la identidad del que acepta tomar sobre sí semejante esfuerzo. En este caso, la identidad cultural merece que recaiga sobre ella un poco de ese respeto, en el sentido más fuerte de que sólo la persona es acreedora. Y será, por lo demás, merced a que la cultura se habrá integrado en la persona por lo que ésta habrá

[7] *Essais*, I, 31: «Des cannibales».
[8] Pienso en el inmenso éxito de las *Cartas edificantes y curiosas*.

llegado a ser persona. En cambio, sucede con frecuencia que nos servimos del término «cultura» para designar más bien el peso de la pertenencia, el lastre de cuanto no es elegido, sino padecido. En tal caso cabe experimentar por esta «cultura» como mucho una educada simpatía, pero nunca verdadero respeto. Se podrá respetar, no a la cultura misma, sino a las personas que son portadoras de ella, y más a pesar de ella que por su causa. En sentido inverso, afirmar una «identidad cultural» de ese género podrá ser una reacción excusable, sobre todo si proviene de una minoría que, perdida en el seno de una masa heterogénea, se siente amenazada por ésta. Pero ninguna cultura podría reivindicar la dignidad que es propia de la persona. Y a veces acontece que esta dignidad tiene que ser defendida contra una cultura que la veja y contra la tentación de volver a encontrar nuestras «raíces», es decir, como lo expresa la imagen, de regresar hacia la estúpida inmovilidad de lo vegetal.

En una palabra, hay que distinguir lo que es «propio nuestro» de lo que está bien. Lo propio no es necesariamente el bien. Es ya falso el decir: «*my country, right or wrong*». La misma fórmula, aplicada a lo que cada cual denomina «su cultura», produce efectos igualmente perversos.

En cuanto francés, me enorgullezco así de ser heredero de una nación de traidores: los galos, que han sido lo bastante inteligentes como para dejarse arrancar su autenticidad —con la encantadora costumbre, entre otras cosas, de los sacrificios humanos— en beneficio de la civilización romana.

EL INTERÉS DEL DESINTERÉS

No siendo «nuestras» las fuentes de la cultura europea, nada nos invita a restringir su estudio a los occidentales. Así, la distancia entre los griegos y nosotros no es en principio menor que la que los separa de otras culturas modernas. La profundización del conocimiento que alcanzamos de ellas lleva, tanto en el plano del individuo cuanto en el de la comunidad científica, a cobrar al mismo tiempo una conciencia creciente de su condición de extrañas. El apropiarse de ellas conduce al europeo moderno a una desapropiación de sí tan grande como lo es la del africano o la del chino. De esta suerte, estudiar a los clásicos no es en modo alguno occidentalizarse. Los campus californianos resonaban no hace mucho con slogans que pretendían traducir a los programas

universitarios la reivindicación política en favor de las minorías. Había que completar y hasta sustituir el estudio de autores machos de raza blanca por el de escritores de sexo femenino y/o de color. Esta actitud no puede no fomentarse, tal y como la ofensa llama a la venganza, merced a una indebida reivindicación de la exclusividad de la herencia antigua por parte del Occidente moderno. Ambas actitudes son el anverso y el reverso de una misma moneda (falsa).

No se trata, pues, de sugerir a los pueblos extraeuropeos el estudio de las obras clásicas porque su comprensión permitiría comprender mejor a Occidente. Se trata de hacer que se den cuenta, tanto «ellos» como asimismo «nosotros», de que esas obras son simplemente capaces de interesarles. La cuestión de saber qué clásicos es preciso estudiar o la de saber qué autores han de considerarse como clásicos, no tiene nada que ver con la de su pertenencia o no a la tradición de la que nos sentimos herederos. ¿Es preferible estudiar a Sófocles o a Kalidâsa, a Homero o al *Edda*, a Platón o a Confucio? Lo mejor, si se tratase de escoger entre autores salidos de dos tradiciones diferentes, sería acaso preguntar al representante de una tercera tradición qué es lo que le parece más enriquecedor para él. Pero el único criterio definitivo es el del interés interno. La cuestión no debería ser nunca la de saber si un autor pertenece o no a nuestra tradición, y menos aún si era del mismo sexo o de la misma raza que nosotros. La única cuestión legítima es la de saber si un autor vale la pena de estudiarse por él mismo.

Esto es, por otra parte, lo que los europeos mismos hicieron en el pasado: no estudiaron a los clásicos griegos y latinos porque eran las fuentes de Europa y porque eran, por lo tanto, en el fondo ellos mismos y estudiarlos venía a ser como conocerse mejor y afirmarse más en la propia particularidad. Muy al contrario, los estudiaron, como estudiaron a los pensadores musulmanes o judíos, porque los encontraban verdaderos, bellos, interesantes, etc. Cabría, pues, así una ley cultural según la cual la apropiación de una fuente no es fecunda más que cuando es desinteresada. En términos brutales: sólo recompensa lo que es gratuito.

Del mismo modo, en el terreno religioso, la fe no produce sus efectos sino allí donde sigue siendo fe, y no cálculo. La civilización de la Europa cristiana ha sido constituida por gentes cuyo objeto no era en modo alguno constituir una «civilización cristiana», sino sacar al máximo las consecuencias de su fe en Cristo. La debemos a gentes que creían en Cristo, no a gentes que creían en el cristianismo. Esas gentes eran cristianas, y no lo que cabría llamar «cristianistas». Un buen ejemplo es el suministrado por el papa Gregorio Magno, cuya reforma

sentó las bases del Medievo europeo. Creía muy cercano el fin del mundo. Y, en su mente, éste había de privar en cualquier caso a toda «civilización cristiana» del espacio en que desplegarse. Lo que él montó, que había de durar más de un milenio, no era para él más que un orden de marcha totalmente provisional, un modo de ordenar una casa que se ha de abandonar[9]. A la inversa, los que se proponen «salvar el Occidente cristiano» despliegan a veces una práctica que se sitúa fuera de lo que autoriza la ética cristiana.

UNA PARÁBOLA

Por lo que se refiere a la cuestión de la identidad cultural de Europa, quizá se pueda responder con una parábola. La tomo de un pasaje de un autor anterior al cristianismo, con el fin de poner de relieve un aspecto de la experiencia europea que no se puede explicar por aquél. Se trata de Heródoto[10]. El rey de Persia, Darío, intenta mostrar que la costumbre (*nomos*) reina sobre todos los hombres, puesto que todos consideran sus propios usos como los mejores posibles. Ahora bien, tales usos se contradicen unos a otros, siendo lo practicado por los unos considerado como detestable por los otros. Para mostrarlo, Darío convoca a griegos y a representantes de un pueblo indio e interroga a ambos acerca de sus costumbres funerarias y de su disposición a cambiarlas. Los griegos, que en esa época incineraban a sus muertos, explican que no se los comerían a ningún precio. Los indios, que devoran sus cadáveres, claman que no los quemarían por nada del mundo. Ambos grupos parecen situarse en el mismo plano y ésta es la presunta conclusión de Heródoto.

Dos rasgos, sin embargo, distinguen a los griegos. Por una parte, escuchan en silencio la pregunta del rey y responden a ella con calma, mientras que los indios la cubren con sus indignados clamores y le piden a Darío que se calle. Por otra, los griegos comprenden, por medio de un intérprete, lo que se pregunta a los indios. Los griegos pueden, pues, hallarse tan ligados a sus usos particulares —nosotros diríamos a su «autenticidad»— como lo están los demás pueblos. Pero aceptan al menos tomar conocimiento de lo que no son ellos, cobrar conciencia del carácter contingente de su particularidad, abrirse al resto del mundo.

[9] Cf. toda la sección 3.ª, «Eschatologie», de C. Dagens, *Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, París, Études Augustiniennes, 1977.

[10] Heródoto, II, 38, 3. Me inspiro aquí en S. Bernadete, *Herodotean Inquiries*, La Haya, Nijhoff, 1969, pág. 80 sig.

De esta manera, las otras culturas son traducibles y susceptibles de ser elevadas a lo universal mediante el lenguaje. El intérprete anónimo es aquí el símbolo de lo que el mismo Heródoto no deja de hacer en su *Investigación*. En el plano de los usos funerarios esta elevación a lo universal halla por lo demás su imagen en la incineración, por la que el cuerpo, que es lo que nos singulariza, resulta suprimido. En cambio la ingestión simboliza una vinculación indisoluble con lo que nos es propio.

La actitud que ilustra Heródoto, y que no es norma en la Grecia antigua, ha sido recogida por Europa. Ésta la ha lastrado de cuanto su religión la aportaba de hecho del valor atribuido a la secundariedad. Mas sigue siendo válida como programa de una determinada relación de Europa con lo que le es propio: una relación abierta a lo universal. Cabe formularla recogiendo, aunque sea para matizarlo, un célebre juego de palabras de Ortega y Gasset. A su retorno de América respondió a alguien que se preguntaba por las razones de su regreso: «*Europa es el único continente que tiene un contenido*». La fórmula parece orgullosa. Acaso lo era para Ortega. Para mí, si se la entiende bien, es todo lo contrario. Hay efectivamente que darse cuenta también de que «tener un contenido» supone, justamente, que se puede «tener» un contenido y, por lo tanto, que no se «es» ese contenido, que uno no se identifica totalmente con él. Se puede, así, dar la vuelta a la fórmula: el contenido de Europa es justamente el ser un continente, el estar abierta a lo universal.

En el plano de la civilización ocurre con Europa, como en el plano del individuo, con los nombres propios de quienes la habitan. Nuestros nombres son, en su aplastante mayoría, nombres de persona. Raras son las excepciones, los adjetivos (Constante, Amable, etc.). Tenemos en esto, por lo demás, un resultado concreto de la secundariedad cultural: los nombres propios judíos o paganos, que pueden tener un sentido en hebreo (Juan, etc.), en latín (Marcos, etc.) o en germánico (Bernardo, etc.), han sido recogidos por los cristianos, pero su sentido primitivo ha sido olvidado. A diferencia de la gran mayoría de las civilizaciones, en las que los nombres tienen una significación —evidentemente laudatoria— *a priori*, el europeo no posee su identidad más que como un marco vacío que tendrá como tarea llenar.

LA EUROPEIZACIÓN PARA TODOS

Si es así, es preciso replantear enteramente de nuevo el problema de la relación entre Europa y el resto del mundo. Se plantea casi siempre oponiendo estos dos términos de manera simple: el primero designa lo que es ya europeo; el segundo, lo que no lo es todavía. Lo que no es europeo puede intentar llegar a serlo o rechazar el hacerlo, aceptar o rechazar lo que se llamará entonces la «europeización». En todos los casos posibles se supone siempre que las demás regiones del mundo han de adaptarse a lo que existe ya en algún lugar. «Europeizarse» será, pues, imitar a Europa, que, se sobreentiende, es desde luego ya europea. Es lo que hacen los filósofos que utilizan el concepto de «europeización» y se interrogan sobre él. Que son, por otra parte, bastante poco numerosos[11].

Yo querría sostener aquí una tesis opuesta y que puede parecer un tanto paradójica[12]: *Europa no es otra cosa que un constante movimiento de autoeuropeización*. La europeización es un movimiento interno de Europa; más aún, es el movimiento interno de Europa en cuanto tal. Europa no preexiste a la europeización; *Europa es el resultado de la europeización, no su causa*.

Esta tesis se sigue directamente de lo que más arriba se ha mostrado[13]: desde el punto de vista del historiador, Europa no ha sido nunca un espacio definido de antemano, preexistente, y en el interior del cual se habría desarrollado una determinada cultura. Es el caso de América o de Australia, bastante fáciles de aislar —porque son, justamente, gigantescas islas; y porque, por decirlo así, se han dado de una vez, o casi, a los descubridores que les han puesto su nombre—. Europa, en cambio, carente de fronteras naturales convincentes, no es un espacio definido,

[11] Pienso, en particular, en Joachim Ritter, en reflexiones que se refieren sobre todo a Turquía. Cf. «Europäisierung als europäisches Problem» (1956), en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (STW, 199), Francfort, Suhrkamp, 1988 (2.ª ed.), págs. 321-340.

[12] No hago, sin embargo, en el fondo más que tomar en serio la caracterización de Europa por Husserl: una «teleología inmanente», una «entelequia» —y, por lo tanto, para el tipo humano que corresponde a ella, una tarea infinita, tan infinita como el proyecto filosófico—. Cf. «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (...), Husserliana, vol. VI, La Haya, 1962, págs. 319, 320, 338, 347 sig.

[13] Cf. cap. I.

sino un espacio que se ha definido a sí mismo, separándose del resto del mundo. El momento en que se comenzó a llamar «Europa» a una región del mundo y no a una dirección (el oeste, el poniente) es aquel en el que esta región se escindió de Bizancio y del Islam, a consecuencia, en parte, de una separación venida de fuera y, en parte, de un esfuerzo más o menos consciente por hacer algo nuevo. El sur del Mediterráneo se separó del norte con la conquista árabe de las orillas meridionales de aquél; así pues, por un acontecimiento exterior; pero la resistencia a ella es efecto de una voluntad interna. El oeste de la cristiandad se separó del este, primero como consecuencia de factores exteriores —una diferencia de lenguas y de culturas—, y luego de plazos de comunicación demasiado importantes, factores que habían sido percibidos desde muy pronto. Pero la decisión de rehacer un Imperio de Occidente es, por parte de Carlomagno y del papado, una decisión interna, debida en parte al deseo de oponerse al Imperio de Bizancio.

La misma consecuencia se saca del examen de Europa en cuanto civilización: sus fuentes son exteriores a ella. Su cultura profana es, en último análisis, de origen griego; su religión es de origen judío. De acuerdo con una imagen ya antigua, son dos ciudades las que simbolizan clásicamente sus raíces: «Atenas» y «Jerusalén». Ahora bien, de estas dos ciudades, ninguna se encuentra en el interior del espacio que en la historia se ha llamado a sí mismo «europeo» y que ha sido denominado así por sus vecinos. La cultura europea tiene que ir a buscar fuera de ella misma lo que la define.

Yo diría, pues, a los europeos: «¡vosotros no existís!». No hay europeos. Europa es una cultura. Ahora bien, la cultura es un trabajo sobre sí, una formación de sí mismo por sí mismo, un esfuerzo para asimilarse lo que supera al individuo. Por lo tanto no puede ser heredada. Debe, al contrario, ser conquistada por cada uno. No se puede nacer europeo, sino trabajar por llegar a serlo. Es conocida la sarcástica frase de Friedrich Schlegel: «Los alemanes —se dice— son, en lo que toca a la altura de sentido artístico y espíritu científico, el primer pueblo del mundo. Desde luego; pero hay muy pocos alemanes»[14]. Se podría aplicar una fórmula análoga a los presuntos «europeos». La cultura europea es lo que define a los europeos. Mas ¿cuántos de quienes viven en Europa o en otra parte se encuentran a la altura de ésta?

[14] «Kritische Fragmente», § 116 (*KA*, t. 2, pág. 161). Esta buena frase esconde una «frase especulativa» en la forma buena y debida: el predicado se vuelve sobre el sujeto para determinarle.

Volviéndome ahora hacia los no europeos les diré: «¡vosotros no existís tampoco!». No hay no europeos. El mundo entero, para bien o para mal suyo, ha sido recorrido por europeos y sigue estando afectado por lo europeo (en neutro), por fenómenos venidos de Europa. Y ante éstos, el resto del mundo —si se puede hablar así— se encuentra en el mismo caso que el que es «ya» europeo o se cree tal. Si se entiende por «europeos» los habitantes actuales de un cierto espacio en un mapa, éstos pueden diferir en muchas formas de los que viven fuera de él. Pero hay una cosa en relación con la cual, en el plano de los principios, los dos grupos están al mismo nivel. Y es justamente la europeidad. Si la europeidad es una cultura, todos se encuentran a la misma distancia de lo que tienen que adquirir. Europa, en el sentido geográfico, económico, etc., de este término, no tiene que presentarse a sí misma como modelo. Debe, por el contrario, proponerse a sí misma, como lo hace al resto del mundo, la europeización como tarea.

Todos se encuentran a la misma distancia, pero, para seguir con la metáfora, no necesariamente en la misma dirección. En otros términos: los obstáculos no son los mismos, e importa tomar conciencia de ello. El peligro para los habitantes del espacio que se llama «europeo» (los presuntos «europeos») es el considerar su europeidad como poseída y no como algo que conquistar, como una renta de situación y no como una aventura, como un particularismo y no como una vocación universal. Desde este punto de vista, el interés por el pasado es una actividad que hay que vigilar de cerca. Existe, en efecto, un imperialismo retroactivo, por el que un país reivindica lo que ha pasado en su territorio actual como si le perteneciera. Como si los bienes culturales existieran en una especie de caja de caudales, con independencia del proceso por el que uno se apropia de ellos. Mas ¿dónde están esos bienes? Allá donde se editan los textos o las partituras de ellos, allá donde se estudian, se interpretan, se consideran como todavía vivos y susceptibles de enseñarnos algo que nosotros no seríamos capaces de sacar de nuestro propio fondo. Y en ningún otro sitio. Los bienes culturales no se pueden tomar más que dando de sí, más que dándose a ellos.

El peligro para los habitantes de otros espacios (los presuntos «no europeos») está en no ver más que los rasgos más superficiales del modo de vida, presente o pasado, de los habitantes del espacio «europeo». Si quieren «europeizarse», el peligro está en imitar el *way of life* de recibo actualmente en el interior de un cierto espacio. Se carece así de lo que lo ha hecho posible, del suelo nutricio en el que crece —no, quizá, sin agotarlo y hasta destruirlo—. Se carece de lo que constituye el resorte de su dinamismo, el desnivel respecto de una fuente superior y exterior. Así, ¿se puede pretender tomar prestadas la ciencia y la técnica modernas y rechazar al mismo tiempo la manera de ser que ha dado lugar a ellas?

Suponiendo, por el contrario, que los «no europeos» intenten una vía distinta de la «europeización», el peligro está en caricaturizar el modelo respecto del cual pretenden tomar distancias. Y es tanto más fácil hacerlo cuanto que ni el pasado ni el presente de lo que dice ser Europa tienen nada de uniformemente rosa. No habrá entonces dificultad para condenar el imperialismo de ésta, su «materialismo» y hasta el carácter «desecador» de las relaciones humanas, etc. —faltas todas que muchos habitantes de Europa reconocen y que ellos mismos deploran—. Se olvida entonces que el modelo en el que se trata de inspirarse está más allá de Europa, por encima de ella, y que es la medida que la juzga. Se descuida así, en todo caso, el dinamismo de la historia europea, el movimiento que lleva a Europa, río arriba de sí misma, hacia la universalización.

Los «no europeos» tienen, en cualquier caso, una ventaja no desdeñable sobre los «europeos», y es el ser conscientes de la distancia que los separa de Europa (la real o la soñada). De esa distancia dolorosamente sentida cuya valerosa aceptación ha constituido el resorte del dinamismo europeo. Por eso podría ser que Roma no estuviera ya en Roma y que los «no europeos» estuvieran, en el fondo, adoptando incluso mejor la actitud romana que ha constituido la oportunidad de Europa y llegando a ser más europeos que los que creen ya serlo.

EL CRISTIANISMO COMO FORMA DE LA CULTURA EUROPEA

De estas reflexiones se pueden sacar conclusiones que invitan a repensar el lugar del cristianismo en la cultura europea. Todo el mundo admite la evidencia de que se encuentra en ella ampliamente presente, y se hace observarlo, por buenas o malas razones, tanto para felicitarse como para lamentarse de ello. Se le considera entonces como algo que tiene que ver con el contenido de la cultura europea. Constituye una parte de ella, junto a otros elementos, como son, principalmente, la herencia antigua o la judía.

Ahora bien, a la inversa, yo he intentado mostrar cómo el cristianismo, de modo más profundo, constituye también la forma misma de la relación europea con la herencia cultural. Para mí, el modelo cristia-

no de actitud frente al pasado, tal y como se funda en el plano religioso en la secundariedad del cristianismo respecto de la Antigua Alianza, estructura el conjunto de esta relación.

Me gustaría, pues, subrayar el sentido que puede cobrar, en este contexto, el esfuerzo por mantener y hasta acentuar la presencia cristiana en Europa. Si esta presencia aludiese sólo al contenido de la cultura europea, como un elemento entre otros, habría que preguntarse por qué atribuirle más peso que a cualquier otro. Habría que elegir, por ejemplo, dar primacía al cristianismo en relación con el judaísmo o el paganismo. Las razones que se alegarían al efecto serían más o menos convincentes. Pues cabría hacer notar que toda elección es mutiladora, e incluso que el desarrollo histórico del cristianismo se operó al precio de un rechazo de otros modelos culturales, que han permanecido puramente virtuales. Se puede subrayar este punto en un marco polémico y recordar que ese rechazo ha sido a veces violento[15].

Pero hasta el espíritu mejor dispuesto frente al cristianismo no podría escapar a la nostalgia que se produce siempre allá donde se ha tenido que escoger entre varias posibilidades y, por lo tanto, no mantener más que una.

En realidad, si la tesis de este ensayo ha de revelarse justa, hay que plantear el problema de modo completamente distinto. Para mí el cristianismo es, en relación con la cultura europea, menos su contenido que su forma. Por consiguiente, lejos de tener que elegir entre diversos componentes de aquella, entre los cuales se encuentra, entre otros, el cristianismo, es su presencia la que les permite subsistir a otros. En ciertos casos cabe tocar con los dedos este fenómeno. Así, como puede reconocerse tanto para gloria suya cuanto para criticarlo (como se hace desde el lado protestante), el catolicismo funcionó históricamente como conservatorio del paganismo en la cultura europea. Fue el arte del Renacimiento el que garantizó la «supervivencia de los antiguos dioses» (J. Seznec). Pero el paganismo se halla neutralizado en él o, más exactamente, conservado en su neutralidad moral, «demónica». Un intento de resucitar el paganismo fuera del catolicismo cobra enseguida rasgos sospechosos y hasta francamente demoníacos. Se persuadirá uno de ello de modo casi sensible comparando las estatuas griegas auténticas o imitadas por los renacentistas con sus copias del Forum Mussolini de Roma, o con las de Arno Breker...

Si esto es así, un esfuerzo en favor del cristianismo nada tiene de partidario ni de interesado. Con él, es el conjunto de la cultura europea el que se ve defendido.

[15] Cf. Nietzsche, *Der Antichrist*, § 59 (*KSA* 6, 247-249).

VII

LA IGLESIA ROMANA

Hemos visto en qué era «romana» Europa en su relación con sus dos fuentes, la judía y la griega. La relación «romana» con la fuente judía define a la cristiandad respecto del Islam (cap. III); la relación «romana» con la fuente griega define a la Europa latina frente al Islam, pero también frente al mundo bizantino (cap. IV) y le confiere una relación paradójica con lo que le es propio (cap. V), que le impone una determinada actitud respecto de ello (cap. VI). En este último capítulo me situaré en el interior mismo de la experiencia europea. Examinaré en él el papel que tiene en ella la religión que ha marcado a Europa del modo más decisivo, a saber, el cristianismo. Mostraré de nuevo que el cristianismo es esencialmente «romano». Y, por fin, como existe una Iglesia que se llama «romana», a saber, la Iglesia católica, diré algunas palabras sobre la última de las dicotomías cuya presencia he observado, a saber, la que opone la Iglesia católica al mundo salido de la Reforma[1].

EL CATOLICISMO ¿«ROMANO»?

El hilo conductor será una vez más la romanidad. Existe una Iglesia que, aunque este término no forme parte de las «notas» que reivindica clásicamente («una, santa, católica y apostólica»), recibe la denominación de «romana». Los católicos entienden por ello que la unidad reside

[1] Cf. *supra*, cap. I, pág. 12, n. 12.

en la comunión de los obispos en torno al sucesor de Pedro, el obispo de Roma. Ahora bien, el hecho de que el papa tenga su sede en Roma ¿es puramente contingente? Sí, si se entiende por tal la intersección de una latitud y una longitud. Pero la respuesta ha de ser más matizada si se toma en consideración el simbolismo que lleva consigo el nombre de esta ciudad. Sobre la existencia de un vínculo objetivo entre ellos, adversarios y defensores de la Iglesia católica están de acuerdo, aunque pongan desigualmente los acentos. Para los unos, el papado es el heredero de la voluntad de poderío del imperialismo romano[2]; los otros dirán, por ejemplo, recogiendo un viejo argumento de San Agustín, que la unidad de la tierra habitada, realizada por las legiones romanas, era una preparación para la evangelización de ésta[3].

La cuestión que plantearé aquí es la de saber en qué medida merece la Iglesia católica el adjetivo de «romana». Pero tomaré este adjetivo en el sentido que he intentado elaborar. Como, para mí, ese sentido define la experiencia europea, mi cuestión consistirá en preguntar si los católicos pueden ser, para repetir una fórmula de Nietzsche recogida irónicamente por Husserl, «buenos europeos»[4].

Si ahora se pregunta cómo caracterizar al catolicismo, hay que empezar por una advertencia: el «catolicismo» no existe. En todo caso, no existe en el sentido en que sería un «ismo», como cuando se habla del marxismo, el liberalismo o el «*fulanismo*», como gustaba hacer Unamuno. El catolicismo no es un sistema de pensamiento. «Católica» es, en primer lugar, una característica de la Iglesia, una de sus «notas». Lo que es católico no es un hombre, como yo, por ejemplo; es la Iglesia a la que pertenece —y con la que su pecado le impide identificarse perfectamente—. Tomaré, pues, aquí «catolicismo» en un sentido preciso: entenderé por éste lo que hace que la Iglesia sea católica o, si así cabe decirlo, la catolicidad de la Iglesia.

---

[2] Cabe pensar aquí en Dostoievski y en el relato sobre el gran inquisidor en *Los Hermanos Karamazov*.

[3] La idea se encuentra también en Dante, *Banquete*, IV, 5, 4.

[4] Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano*, I (1878), 8, § 475 (KSA, t. 2, pág. 309); Husserl, «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (...), Husserliana, vol. VI, La Haya, 1962, pág. 348.

EL PROBLEMA DE LA CULTURA

No me parece demasiado audaz considerar el catolicismo como una especie del género «cristianismo». Habrá entonces que preguntarse si el catolicismo es «romano» únicamente por sí mismo, porque su género, el cristianismo, lo es también, o, a la vez, porque es una especie de cristianismo y porque añade a ese género una determinación que le es propia. Mi tesis será que el catolicismo no consiste en nada más que en aceptar hasta sus últimas consecuencias el hecho cristiano. Si es «romano» lo será, pues, en la medida en que apura la romanidad intrínseca del cristianismo. Habrá, así, que examinar en qué es «romano» el cristianismo. Semejante investigación ya se ha llevado a cabo más arriba (cap. III). Sin embargo, me parece oportuno volver a abordar de nuevo la cuestión.

Tengo, pues, que arriesgar una caracterización del cristianismo. Propongo definirlo como una cierta síntesis, como una cierta manera de concebir la relación entre dos términos. Estos dos términos son, globalmente, lo divino y lo humano. O, si se quiere, Dios y el hombre, lo sagrado y lo profano, el cielo y la tierra, lo espiritual y lo temporal. Toda cultura tiene que habérselas con estos dos términos. Toda cultura propone, explícita o implícitamente, una respuesta a la cuestión de sus relaciones. Toda cultura propone articular uno con otro de una cierta manera. En este terreno, el cristianismo no constituye una excepción. La cuestión que afronta es la misma que la que afrontan todas las culturas.

Pero resuelve esta cuestión de manera paradójica. Diría *grosso modo*: *el cristianismo une lo divino y lo humano donde es fácil distinguirlos; y distingue lo divino y lo humano donde es fácil unirlos*. Reúne lo que es difícil de pensar junto; y separa lo que es difícil de pensar separado.

Lo divino y lo humano son fáciles de distinguir cuando se trata de asignarles un estatuto ontológico. Para hablar en la lengua del mito: Dios está en su cielo, el hombre en la tierra. Es todavía por medio de estas imágenes como se expresa el salmista (*Salmo* 115, 16). Si se quiere hablar como los filósofos, se dirá: Dios está fuera del tiempo, es eterno; el hombre, en cambio, se halla sometido al curso del tiempo, nace, envejece y muere. O bien: Dios es omnipotente; el hombre, débil.

Nada es entonces más fácil que oponer, término a término, los atributos de Dios a las características del hombre. Un dios así definido será indiferente al mundo de los hombres. Será el Primer Motor inmóvil de Aristóteles, demasiado perfecto como para que pueda todavía percibir el mundo, menos noble que él[5]. O bien, serán los dioses de Epicuro, que viven en los intermundos sin que nada venga a turbar su despreocupación[6].

Recíprocamente, lo divino y lo humano son fáciles de unir cuando se trata de asignarles un campo de acción. Las dimensiones fundamentales del ser humano, como la sexualidad, la existencia política, etc., poseen para el hombre una dimensión sagrada: el Eros arrastra a todos los seres vivos más allá de sí mismos, en dirección al porvenir, su prole, por la que están dispuestos a sacrificarse[7]. La ciudad puede suscitar, cuando su existencia se halla en juego, el entusiasmo de sus habitantes, prestos también a dar su vida por ella. Hace ya tiempo que Fustel de Coulanges subrayó la dimensión religiosa de la ciudad antigua[8], y las investigaciones más recientes, si bien han puesto en cuestión sus resultados, campean todavía por el terreno conquistado. En todas las culturas las realidades sexuales y políticas poseen una dimensión sagrada. La poseen en sí mismas y no tienen necesidad alguna de recibirla de fuera. Lo espiritual no se distingue de lo temporal. A tal punto, que no es nunca visto como una realidad independiente. El rey es, a la vez, sacerdote de la ciudad; el padre es, a la vez, sacerdote de su hogar.

Tenemos, pues, dos tentaciones simétricas: una cierta manera de separar lo divino y lo humano, y una cierta manera de unir lo divino y lo humano. Esta tentación es muy natural. En efecto, no hace, si así puede decirse, sino «cortar por la línea de puntos», subrayar divisiones que se presentan por sí mismas en la realidad: se separará lo divino y lo humano allá donde se encuentran ya separados por su nivel de ser; y, recíprocamente, se los unirá allá donde ya cooperan.

DISTINCIÓN Y UNIÓN PARADÓJICAS

Ahora bien, el cristianismo rechaza estas dos tentaciones. Y responde a ellas, como se ha dicho, con un esfuerzo inverso en ambas direcciones. Por una parte, distingue lo que sería fácil de unir. Distingue lo temporal y lo espiritual, lo religioso y lo político. Se niega a ser, como el Islam, «religión y régimen político» (*dîn wa-dawla*). Buenos observadores musulmanes han registrado este rechazo[9]. Tiene aspectos históricos: la fe cristiana se impuso a pesar, e incluso en contra, del Imperio romano. Pero se halla asimismo en el plano de los principios.

Proviene en primer lugar de la herencia judía[10]: el judaísmo se había desgajado del vínculo primitivo, todavía registrado en el Antiguo Testamento (cf. *Deuteronomio* 2, 12), que asociaba a cada pueblo con su dios respectivo, de tal manera que su unión con el dios constituía a un pueblo como entidad política. La ambigua actitud frente a la realeza, visible en los relatos de la elección de Saúl por Samuel (*1 Samuel* 8, etc.), dio lugar a un duradero antagonismo entre lo político y lo religioso. El exilio puso fin a la realeza. El Templo fue destruido y, con él, el vínculo de la fe de Israel con un lugar material, situado en un Estado determinado. De este modo desapareció el polo político del antagonismo. La pertenencia religiosa al pueblo de Israel dejó con ello de ser la pertenencia política a un Estado. Y la ley civil de los Estados pudo así reconocerse como legítima en su dominio propio, según dice el adagio: «la ley del reino tiene fuerza de ley (*dina de-malkuta dina*)»[11].

En el cristianismo la distinción se funda, desde el principio, en la predicación de Jesús. Se formula en las palabras de Cristo sobre la necesidad de dar al César lo que es del César (*Mateo* 22, 17 y paral.). Y se enraíza más profundamente en la actitud global de Jesús frente al mesianismo de naturaleza política o militar: negarse a dejar que le hagan rey (*Juan* 6, 15), no aceptar más corona que la corona de espinas. La naturaleza puramente religiosa de lo que el cristianismo pretende aportar tiene como consecuencia un rechazo a lastrar con el peso de lo Absoluto los detalles de los reglamentos que gobiernan las relaciones interhumanas.

Se ve en el episodio en que Jesús rechaza el hacerse árbitro en un problema de herencia: «Alguien en la multitud le dice: "Maestro, di a mi hermano que comparta conmigo (nuestra) herencia". Pero él le dice: "Amigo mío (hombre), ¿quién me ha puesto sobre vosotros como juez y encargado del reparto?". Y les dice: "Tened cuidado y guardaos de toda concupiscencia, pues, incluso para el que se encuentra en la abundan-

5 Aristóteles, *Metafísica*, Lambda, 9.

6 Epicuro, *Carta a Heródoto*, § 76 sig.

7 Platón, *Banquete*, 207a-b.

8 N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique* (1864).

9 Ibn Jaldún, *Muqaddima*, III, 31 (*R*, t. 1, 473).

10 Cf. mi artículo «Judaïsme. Période classique et médiévale», en P. Raynaud y S. Rials (eds.), *Dictionnaire de Philosophie Politique*, PUF (de próxima aparición).

11 Sobre este adagio, cf. *Jewish Encyclopaedia*, t. 6, col. 51-55 (S. Shilo).

cia, su vida no depende de aquello de que dispone"» (*Lucas* 12, 13-15). Jesús se niega a ser en todos los extremos como Moisés, al aplicarse a sí mismo la cuestión propuesta a aquél (cf. *Éxodo* 2, 14). El texto no tiene paralelos rabínicos claros[12]; y no se sabe muy bien si se trata de un *logion* auténtico o de una atribución de la comunidad primitiva. El contenido no es claro: ¿se trata de recomendar que se permanezca en la indivisión, etc.?[13]. Sin embargo, retrospectivamente y desde el punto de vista de la historia de la cultura, el pasaje es muy interesante. Tanto más cuanto que se trata de un problema de herencia que repartir. Sabido es que éste es uno de los campos más desarrollados y más delicados del derecho religioso musulmán, un tesoro de casos para los estudiosos del *fiqh*. Todo sucede como si se tuviera aquí, por adelantado, la exclusión radical de toda *shari'a* cristiana. Los reglamentos interhumanos no se hallarán cargados con el peso de lo Absoluto, sino dejados al cuidado de los hombres. Lo Absoluto no alcanzará más que a la exigencia moral, que habrá de servir de norma a todas las reglas jurídicas.

Es a esta actitud de principio a la que el cristianismo no ha dejado nunca de apelar. Ha tenido que hacerlo contra todas las tentaciones de absorber lo político en lo religioso o lo religioso en lo político. Tales tentaciones a veces han venido de fuera, cuando el poder político ha intentado apoderarse del poder religioso. Pero pueden igualmente proceder de dentro, cuando personas de la Iglesia pretenden utilizar una influencia espiritual para fines temporales. Esto se registra con estilos diversos: antaño, en el cesaropapismo; no hace mucho, en ciertas corrientes de la «teología de la liberación». Esos intentos han sido más o menos bien evitados, y no es cuestión de declarar inocente a la Iglesia de toda incursión fuera de lo espiritual. Mas cuando se reivindica, por ejemplo con el laicismo moderno, que la Iglesia no salga de su dominio propio, con ello no se aplica una regla que le sea ajena. Muy al contrario, se la trae de nuevo a la fidelidad a un principio que responde a su propia tradición.

La separación de lo temporal y lo espiritual, presente en el plano de los principios y de los orígenes históricos, se ha visto confortada —y tomada la palabra al Evangelio— por las circunstancias históricas de la propagación del cristianismo en el Imperio romano: su difusión se ha operado contra el poder político. El paso al cristianismo de las autoridades imperiales fue la consecuencia política de una difusión que no era tal. A pesar de la traducción política de la supremacía del cristianismo tras Constantino, la idea según la cual el terreno religioso y el terreno político son distintos no había en general de abandonar al cristianismo.

[12] Nada en Strack-Billerbeck *ad loc.* (t. II, pág. 190).

[13] Cf. D. Daube, «Inheritance in Two Lucan Pericopes», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Romanistische Abteilung, 72 (1955), 326-334 (sobre nuestro texto, 326-329).

PAPAS Y EMPERADORES

En cuanto a su versión católica, dije al principio que el catolicismo se entendía como el otro del Oriente bizantino. Se puede aquí apoyar esta caracterización del catolicismo en un dato histórico. Éste proporciona la ilustración concreta del segundo rasgo del cristianismo, a saber, del rechazo de una indebida síntesis de lo divino y lo humano en la esfera humana. Esta ilustración es la permanencia, en la historia de Europa, de un conflicto que, en la Edad Media, se concretó en el del papa y el emperador. Mientras en el Oriente bizantino el emperador, que por lo demás recibía en su consagración prerrogativas litúrgicas, hacía y deshacía patriarcas, el Occidente siguió otro camino. Acaso sea por razones que cabe considerar como de pura contingencia histórica y hasta como francamente malas (el papa era asimismo jefe de un Estado, tenía privilegios que defender, etc.). Pero, en cualquier caso, en el Occidente latino la unión sin conflicto de lo temporal y lo espiritual, que aquí no ha sido menos soñada que en otros sitios («unión del trono y el altar», sueños teocráticos de ciertos papas, etc.), no ha sido nunca una realidad histórica. En Bizancio, la situación era menos clara: la idea de una «sinfonía» (acuerdo) de los poderes temporal del emperador y espiritual del patriarca tendía mucho más a confundir ambos que la teoría occidental de las «dos espadas». En el plano de los hechos, el clero ortodoxo ruso fue brutalmente sometido al zar a partir de Pedro el Grande. En cambio, el papa ha constituido siempre en Occidente un obstáculo a las ambiciones de los emperadores y de los reyes.

Este conflicto es quizá lo que permitió a Europa mantenerse en la singularidad que hace de ella un fenómeno histórico único. Él la prohibió transformarse en uno de esos imperios que se miran en una ideología a su medida y a su imagen —sea que la produzca o que pretendan encarnarla—. En efecto, por su parte, fue la independencia de lo religioso respecto de lo político la que permitió a Europa abrirse como un fruto maduro y transmitir a otros campos culturales su contenido religioso, incluso una vez rotos sus vínculos políticos. Y el campo profano

y su orden reciben a su vez de ella un espacio dentro del cual pueden construirse de acuerdo con sus leyes propias.

Esto no quiere decir que el orden profano pudiera desarrollarse sin referencia alguna a la ética. Aquí es preciso entender bien el «dar al César...». «Lo que es del César» no es, en un sentido, nada, puesto que el mismo César recibe su poder de lo alto. Decir que lo que es del César debe dársele no es, pues, desligar a éste de toda obligación de justificarse ante una instancia que le trascienda, dejándole desenvolverse en una lógica puramente maquiavélica. Es incluso todo lo contrario. César ve reconocido su derecho de hacer lo que puede y sabe hacer. Pero el poder espiritual, sin disponer de la mínima división blindada, se reserva un derecho sobre el poder temporal. Es el de recordarle el carácter absoluto de la exigencia ética, que juzga de los fines y los medios de éste. La ética constituye el marco del orden profano. Mas, como todo marco, no hace sino limitar negativamente, sin imponer directivas positivas.

De otra manera, frente a la tentación inversa de asignar a lo divino y lo humano esferas distintas e incomunicables, el cristianismo, y, según parece, sólo él[14], profesa la Encarnación. Un hombre que ha vivido en una época de la historia y en un lugar del globo bien determinados, a saber, Jesús de Nazaret, es Dios. Las oposiciones habituales entre lo divino y lo humano no son entonces ya válidas. Dios es capaz de bajar del cielo a la tierra, de entrar en el tiempo y llevar en éste una vida temporal, y puede conocer el sufrimiento y la muerte. Los cristianos llegan incluso a decir que en nada se muestra Aquél más divino que en este rebajamiento. El hombre no se encuentra dominado por Dios; se encuentra subvertido por él: Dios no está por encima, sino por debajo. Tendremos que volver sobre las consecuencias de esta doctrina fundamental.

UNIÓN Y DISTINCIÓN COMO CONSECUENCIAS DE LA SECUNDARIEDAD

Así, el esfuerzo del cristianismo está primero orientado hacia una distinción que practicar. Y apunta igualmente, como hemos dicho, a una unión. Ambas no están arbitrariamente ligadas, por el mero placer de la simetría. Es importante, pues, recordar aquí que, si bien este esfuerzo se despliega en esas dos direcciones, proviene sin embargo de una sola y

[14] La idea de avatar en las religiones hindúes no tiene que ver gran cosa con la idea cristiana de encarnación.

misma fuente. La manera en que se opera la distinción de los dos campos se sistematiza con aquella en que se opera su unión.

Querría mostrar ahora cómo ambas, la distinción y la unión, son consecuencia de aquello cuya presencia en el centro de la cultura europea pretendo yo develar, a saber, de la secundariedad. Como el término de «romanidad» me sirve para designar esta actitud, se tratará por ello de mostrar una vez más la romanidad del cristianismo. Afirmo, pues, que, por una parte, la idea de encarnación forma un todo con la secundariedad religiosa; y, por otra, la idea de una separación de lo temporal y lo espiritual forma un todo con la secundariedad cultural.

La idea de encarnación, en el cristianismo, supone que Cristo no es un «hombre divino» cualquiera, un caso particular de una ley que estipulase que todo ser ha de pasar por estadios de vida terrenal. La divinidad de que es la versión humana no se encuentra alcanzada por esta ley de encarnación. Es el Hijo del Dios de Israel, tal y como él se define como enteramente otro que el hombre. En el cristianismo, la encarnación no tiene sentido más que si es justamente la de un Dios que no puede ser un hombre. Éste no es tampoco un Dios al estilo gnóstico, ajeno al mundo y que vendría a él desde fuera. Al contrario, el Hijo de Dios ha venido al mundo como «a su casa» (*Juan* 1, 11). Y no es tampoco extraño con respecto a la historia: no llega sin que haya habido una preparación, sino como el desenlace de la Alianza entre Dios y los hombres, consignada en la ley y recordada por los profetas. Es incomprensible sin la historia de Israel. El que se encarna está singularizado en ella como siendo el Mesías de Israel y el Hijo de su Dios. Confesar la encarnación tiene, pues, para el cristianismo dos consecuencias: por una parte, la fe en la encarnación es aquello en lo que judaísmo y cristianismo se oponen más radicalmente; por otra, ésta supone, en su afirmación misma, que el que se ha encarnado es realmente el Dios de Israel. Secundariedad y encarnación son, por tanto, a la vez causa y consecuencia la una de la otra.

Hay que observar aquí una paradoja: la secundariedad del cristianismo respecto de Israel no hace de la Encarnación algo «secundario». Ésta sigue siendo un hecho único e insuperable. De una parte, porque lo que es segundo en el tiempo no lo es siempre en cuanto a la cosa misma: en este caso, el Verbo del que los cristianos confiesan que se ha hecho carne es aquel en que el mundo ha sido creado «en el principio». De otra y sobre todo, es la secundariedad misma del hecho de la Encarnación con respecto a Israel la que le confiere su carácter absoluto.

En lo que concierne ahora a la separación de las esferas temporal y espiritual, ya se ha hecho notar que se explica por la dualidad de las fuentes, griega y judía, de la civilización occidental[15]. Sin embargo esto no explica *por qué* hay *dos* fuentes o, en otros términos, por qué una no ha eliminado a la otra. El cristianismo no ha experimentado la necesidad de volver a hacer de nuevo lo que ya estaba bien hecho en el mundo pagano, como el derecho o las instituciones políticas, o lo que entraba en su esfera, como las lenguas y las culturas. Se ha superpuesto a lo que ya existía. El hecho de que se haya injertado en una civilización ya organizada según sus propias leyes, y de que, en particular, no haya tenido que crear una nueva unidad política (federando, por ejemplo, lo que hasta entonces se hallaba separado), proporcionó de entrada un modelo de separación de campos. La comunidad formada (la Iglesia) no tenía que sustituir a lo que ya existía. Y, en el curso de la historia, no ha tenido que asumir tareas civiles más que en casos de desfallecimiento de las autoridades temporales.

LA SEPARACIÓN COMO CONSECUENCIA DE LA UNIÓN

En segundo lugar, hay que ver cómo la unión y la separación de que se ha hablado están entre sí ligadas por una lógica interna. Propongo aquí como tesis: *la emergencia de un dominio profano* y sus consecuencias en la historia europea, incluida la posibilidad de sociedades «laicas» —y hasta la de un ateísmo radical—, *es hecha posible por la idea de encarnación.*

Ésta es una concentración de lo divino en una figura singular, la de Cristo. Todo cuanto Dios tiene que decir, todo el Verbo, se halla dado en él. Para recoger, cambiando un poco el sentido, una fórmula de los Padres griegos, «el Verbo se ha condensado (*ho logos pakhunetai*)» [16]. O, para hablar con San Bernardo, Cristo es el «Verbo abreviado» (*verbum abbreviatum*) [17]. Este hecho tiene como consecuencia una ruptura con la sacralidad difusa que caracteriza al mundo antiguo, o, si se

[15] G. E. von Grunebaum, *L'identité culturelle...*, pág. 52.

[16] La fórmula se encuentra en un sentido cercano por vez primera en Gregorio Nacianceno, *Sobre la epifanía* (*PG* 36, 313b). Sobre su evolución, cf. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln, Johannes, 2.ª ed., 1961, 518-520.

[17] Cf. entre otros *In Vigil. Nativ.* 1, 1 (*PL* 183, 87b) y 3, 8 (*ibid.*, 98c): «*contraxit se Majestas*».

quiere, «pagano». Si el Padre lo ha dado todo en el Hijo, no tiene ya nada más que darnos[18]. La Encarnación tiene así como consecuencia un cierto desencantamiento del mundo. Los textos del Nuevo Testamento expresan ese hecho al hablar de la pérdida de sus poderes por parte de los «elementos del mundo»[19], y autores más recientes han podido expresarlo poéticamente[20].

Se habla de buen grado de «secularización» y se entiende por ello el paso de ciertas realidades de una esfera concebida como sagrada al terreno profano. Pero esta idea no explica nada. En efecto, es necesario aún que exista algo semejante a un terreno profano, cosa que no es en absoluto consabida[21]. Pues bien, el nacimiento de un terreno profano que hace posible una secularización no es concebible más que sobre la playa que ha dejado libre una retracción de lo divino. Y esta retracción, para el cristianismo, es el revés de una concentración en una figura singular.

Se ve la paradoja: la retracción de lo sagrado no procede de que esto se retraiga permaneciendo en su trascendencia, como ocurre en las teologías negativas pergeñadas por las filosofías (neoplatónicas) o por las religiones no cristianas, sino, por el contrario, del hecho de que se dé plenamente. Es lo que los Padres expresan con su célebre fórmula: «Es mostrándose como se esconde (*phainomenos kryptetai*)»[22].

Si esto es así, puede uno preguntarse si la actitud de un «laicismo» militante, deseoso de fundar la historia humana con independencia de toda referencia a Dios, es sostenible a la larga. Por mi parte aventuraré la hipótesis de que ese «laicismo» se encuentra insertado en una dialéctica que lleva de manera tendencial a su autodestrucción. No es seguro que quepa pretender a la vez, por una parte, separar el dominio público del dominio privado, para confinar lo religioso en este último, y, por otra, negar la presencia de lo divino en una figura singular. ¿No se corre el riesgo con ello de favorecer el resurgimiento de una presencia difusa de algo «sagrado» impersonal?

[18] Cf. San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, I, 22, 5 (*BAC*, Madrid, 1989, pág. 201). Comento este texto en «L'Impuissance du Verbe. Le Dieu qui a tout dit» en *Diogène*, n.º 170 (1995) (de próxima aparición).

[19] Cf. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Quaestiones Disputatae, 3), *et al.*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1958.

[20] Pienso aquí en el tema de la partida de los Elfos en Tolkien, *The Lord of the Rings*.

[21] Cf. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t. 2, pág. 146.

[22] Cf. Dionisio, *Carta 3* (*PG* 3, 1069b), y luego Máximo el Confesor, *Ambigua* (*PG* 91, 1048d-1049a) y Juan Escoto Erígena, *De divisione naturae*, III (*PG* 122, 633c).

Sea como fuere, en lo que concierne al cristianismo, se pueden examinar aquí tres aspectos de la paradójica unión: la naturaleza del objeto revelado, la presencia histórica de Dios en la Iglesia y la presencia carnal de Dios en los sacramentos.

LA NATURALEZA DEL OBJETO REVELADO

Lo que es revelado, en el cristianismo, no es un texto. En particular, no es un texto que sería en principio intraducible, por ser inimitable. Esto implica que toma una distancia respecto a otros pensamientos. Así, el Islam, sobre todo tras la solución de la crisis mutazilita con la afirmación del carácter no creado del *Corán*[23]. O, también, determinadas interpretaciones fundamentalistas del principio «*scriptura sola*» en el protestantismo. El cristianismo no es una religión del libro. Es, ciertamente, una religión que tiene un libro, en este caso El libro, a saber, la Biblia. Ésta reúne en una indisoluble unidad el Antiguo Testamento y el Nuevo. Este último constituye una reinterpretación de la experiencia veterotestamentaria a partir del acontecimiento de Cristo.

A pesar de todo esto, el objeto revelado no es en ningún caso el Nuevo Testamento. Ni siquiera el «mensaje», las palabras de Jesús. Es su persona entera: una personalidad humana, la libertad que la anima, la acción en que se manifiesta y cuya totalidad constituye una vida. Ésta se concentra en el acontecimiento pascual, que se perpetúa en los sacramentos de la Iglesia.

La Biblia es ciertamente palabra de Dios, pero no es La Palabra de Dios. Ésta es el Verbo encarnado y sólo él. En el cristianismo no hay un «libro de Dios». Consiguientemente, no hay lengua sagrada. Y no hay cultura sagrada. Lo que se torna sagrado por la encarnación no es sino la humanidad misma. Cristo se presenta como un modo singular, único, de vivir la vida humana. La única «lengua» que sacraliza es la humanidad de todo hombre, a la que la encarnación confiere una dignidad inaudita.

La consecuencia de esto es toda una manera de comprender la cultura. Las lenguas no son limadas y reducidas a una de ellas, supuestamente normativa. Se abren conjuntamente a un Verbo que no es ninguna de ellas. La encarnación del Verbo le hace traducirse a una infinidad de culturas: quedan abiertas posibilidades de nuevas culturas y de nuevas traducciones, hasta el fin del mundo.

[23] Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, en el vocablo *al-Kur'ân*, t. V, 428b (A. T. Welch).

Históricamente hablando, el nacimiento de Europa se halla directamente ligado a esta posibilidad: cuando, tras las grandes invasiones, los pueblos recién llegados solicitaron el bautismo, no se trató de pedirles que adoptasen una nueva lengua, más que para la liturgia. E incluso los misioneros venidos de Bizancio compusieron para los eslavos una liturgia en lengua vernácula. Las lenguas de los «bárbaros» fueron respetadas y consideradas dignas de acoger el Evangelio. Esto no aconteció sin resistencias por parte de los mantenedores del latín, pero el conflicto concluyó con la legitimación oficial de las lenguas vulgares mediante decisiones adoptadas al más alto nivel[24]. Ésta se hizo patente en un esfuerzo de traducción de las Sagradas Escrituras en lengua vernácula, sobre todo allí donde ésta era muy lejana al latín: así fue, para el antiguo alemán, la concordancia de los evangelios de Otfrid, después de la traducción gótica perdida de Wulfila; para el antiguo inglés, las traducciones del rey Alfredo el Grande; o para el eslavo, las de Cirilo y Metodio. La diversidad de las lenguas y, por tanto, de las culturas que constituye a Europa proviene de ahí. Y cabe apuntar aquí que esta política lingüística se prosiguió fuera de las fronteras de Europa cuando los misioneros que venían de ella se dedicaron a redactar gramáticas y diccionarios de las lenguas a cuyos hablantes querían evangelizar.

Recíprocamente, nunca se trató para los cristianos de rechazar continuada o seriamente las literaturas antiguas, que sin embargo transmitían representaciones paganas. Sus obras maestras fueron conservadas, lo cual, como hemos visto, permitió esa ininterrumpida serie de «Renacimientos» que constituye la historia de la cultura europea.

LA PRESENCIA DE DIOS EN LA HISTORIA

Para el cristianismo, Dios entra en la historia. Entra en ella, lo cual implica que está en ella presente, pero que no proviene de ella. Hay una historia de la salvación, una economía de la salvación —cosa no consabida, pues el Islam, por ejemplo, no conoce esta noción[25]—. La historia está cargada de lo divino, pero no es lo divino mismo. La historia no está sacralizada. Mas no es tampoco un lugar indiferente a lo que pasa en él. Ni es, menos aún, en estilo gnóstico, «una pesadilla de la

[24] Cf. P. Wolff, *Les origines linguistiques de l'Europe occidentale*, París, Hachette, 1970, cap. 4: «La tour de Babel», sobre todo pág. 118.

[25] Cf. *supra*, cap. III, págs. 47 sigs.

que intento despertarme»[26]. La historia es asumida en lo divino sin confundirse con ello.

Para el cristianismo la fuente de todo sentido es, en último análisis, el Verbo, tal como «era al principio junto a Dios» y tal como se ha «hecho carne» (*Juan* 1, 1.14). Este Verbo existe, por un lado, como la razón y el sentido que preceden a todos los caprichos del azar o la arbitrariedad humana. Pero existe asimismo de forma decisiva como término último de una historia de la salvación que se concentra progresivamente en la elección de Israel y, luego, en uno de sus hijos. La Iglesia católica es fiel a este enraizamiento en la Antigua Alianza. Tras su rechazo, en el siglo II, de la herejía de Marción, desecha todo intento de «soltar las amarras» respecto de aquél[27].

El acontecimiento pascual, dijimos más arriba, se perpetúa en los sacramentos de la Iglesia. De este modo, la historia del cristianismo no es la de las interpretaciones dadas de un texto. Es la de los santos. En dos sentidos: es la historia de los *sancta* (en neutro), de las «cosas santas», de los sacramentos y de su efecto; y es también la historia de los *sancti* y de las *sanctae*, de los hombres y las mujeres en que culmina el esfuerzo de la Iglesia para asimilarse a Cristo.

Por eso el cristianismo hace que la historia de Dios pase por la de los hombres; está fundado en el testimonio de hombres, los doce apóstoles, y sólo en un segundo tiempo en los textos del Nuevo Testamento, que consigna el testimonio autorizado de ellos.

LA ENTRADA DE DIOS EN LA CARNE

La idea de creación por un Dios bueno tiene como consecuencia una tesis sobre la naturaleza y la dignidad de lo sensible: las realidades sensibles son en sí buenas. Son dignas de admiración y respeto. Es su dignidad misma, y no una presunta maldad de su naturaleza, la que impone el deber de hacer buen uso de ellas. La cultura europea lleva el sello de lo que se podría llamar, exagerando un poco, la santidad de lo sensible. El cristianismo, de manera general, se ha puesto en contra de la gnosis y del maniqueísmo, del mismo lado que la corriente dominan-

[26] Stephen, en Joyce, *Ulises*, I.

[27] Cf. *supra*, cap. III, págs. 45 sigs.

te de la filosofía antigua, representada por Alejandro de Licópolis[28] y sobre todo por Plotino[29].

Pero Plotino niega la encarnación y la salvación del cuerpo: una resurrección con el cuerpo será vana; la verdadera «resurrección» ha de ser una liberación del cuerpo[30]. Los filósofos de la Antigüedad tardía reprocharán, así, a los cristianos su «pasión por el cuerpo»[31]. Se fundan, pues, ante todo, para afirmar la bondad del mundo, en la belleza y el orden del cosmos. El cristianismo, en cambio, se funda en la venida del Verbo de Dios en la carne de Jesús. Aquello cuya bondad se afirma es, pues, menos la naturaleza en cuanto tal, que lo que en la naturaleza es personalizado en el cuerpo humano. La Iglesia todavía indivisa aplicó este modo de ver al afirmar, por ejemplo contra el catarismo, la bondad fundamental de la criatura, y en particular de la criatura corporal. Para el cristianismo, en general, la encarnación da a la humanidad una dignidad que es la misma de Dios. Precisa, en efecto, la idea de creación a imagen de Dios afirmada en el *Génesis* (1, 26): lo que en el hombre es imagen de Dios no es una de sus facultades, la inteligencia, por ejemplo, lo cual lleva a hacer que varíe la humanidad del hombre en razón directa de su inteligencia y a negarla al hombre estúpido[32]. La imagen de Dios en el hombre es su humanidad en su integralidad. Lo que en el hombre es asumido por la divinidad llega hasta la dimensión carnal de la persona: la encarnación va hasta el final, hasta lo más bajo, hasta el cuerpo. Dios ha tomado cuerpo y se dirige al cuerpo. El cuerpo humano accede así a un destino inaudito, puesto que está llamado a resucitar. Tal destino hace del cuerpo objeto de un gran respeto, del respeto que se tiene por aquello a lo que Dios se ha ligado de manera irrevocable.

LO PROPIO DEL CATOLICISMO

En un sentido, la Iglesia católica no se considera a sí misma como pudiendo tener algo como propio. Admitirlo sería renunciar por ello mismo a su pretensión de universalidad. No me sitúo aquí, pues, más

[28] Alejandro de Licópolis, *Contra la doctrina de Mani*, ed. A. Villey, París, Cerf, 1985, 364 págs.

[29] Plotino, *Enéadas*, II, 9 (33). Cf. Endre von Ivánka, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, París, PUF, 1990, 115-123.

[30] Plotino, *Enéadas*, III, 6 (26), 6, 71 sigs.

[31] Cf. Celso, en Orígenes, *Contra Celso*, V, 14 (*SC* n.º 147, pág. 48); VII, 36, 42, 45, y VIII, 49 (*ibid.*, n.º 150, págs. 96, 112, 122, 280).

[32] Cf. mi «Le déni d'humanité. Sur le jugement "ces gens ne sont pas des hommes" dans quelques textes antiques et médiévaux», *Lignes*, n.º 12, 217-232.

que en el plano de los principios afirmados. Y no distingo lo que en este plano me parece que no se distingue, a saber, el catolicismo latino y la ortodoxia griega.

En cuanto a lo que he llamado la distinción paradójica —la de los poderes espiritual y temporal—, la Reforma provocó, tanto en el mundo reformado como en el mundo católico, una deriva hacia la asunción de las Iglesias nacionales por las autoridades políticas. Lutero había atribuido las tareas de organización eclesial a la autoridad mundana de los príncipes alemanes; Enrique VIII las había confiscado en beneficio del soberano anglicano. En los países que permanecieron católicos, la posibilidad de pasarse a la Reforma les sirvió a los soberanos como medio de chantaje para conseguir que el papa les cediera parte de su poder —y, en particular, su control de los bienes de la Iglesia—. Esto se observa en Austria con el josefinismo. Se observa asimismo en la Francia monárquica con el movimiento galicano. La Francia revolucionaria pretendía, en el fondo, el mismo resultado con su intento de una «constitución civil del clero». La Iglesia católica ha mantenido en el plano de sus afirmaciones de principio la necesidad de una separación. Su historia concreta coincide en una amplia medida con la de los esfuerzos hechos por el papado contra las tentaciones de confiscación por el poder temporal de los medios que permitían hacer presión sobre el espiritual.

En cuanto a la paradójica unión, la Iglesia católica lleva al extremo la idea según la cual Dios ha entrado en la historia: la encarnación es irreversible. No es una aventura (o un avatar) del Verbo, que se retiraría de la historia para ya no figurar en ésta más que como ejemplo. El Verbo deja en ella huellas indelebles. La historia alberga en sí misma un lugar en el que se perpetúan dichas huellas. Es la Iglesia, lugar de salvación, templo del Espíritu que no cesa de hacer en él memoria de Cristo. Lo cual se ve en dos puntos, que están, por otra parte, estrechamente ligados:

a) En cuanto a la estructura de la Iglesia, la Iglesia católica continúa agrupándose en torno a los obispos, los sucesores de los apóstoles. Se concretiza en torno a hombres singulares, que tienen un nombre propio y que son singularizados por el hecho de su elección por otros hombres singulares. La Iglesia no tiene existencia fuera de las personas concretas. Este carácter personal la prohíbe definirse por relación a una ideología, como si fuera una «línea».

b) En cuanto a la doctrina de los sacramentos, el dogma de la Iglesia católica confiesa que la presencia en la eucaristía del cuerpo de Cristo

resucitado es real. Y en este sentido no depende de la subjetividad del creyente, que afirma esta presencia en el momento en que consume el pan consagrado, pero que se da como objeto de adoración en una presencia que perdura mientras las especies eucarísticas son susceptibles de ser consumidas.

¿Ha desempeñado el catolicismo histórico un particular papel en la afirmación de la bondad de lo sensible? En este terreno, la Iglesia católica no posee una doctrina que le sea peculiar. Y los fenómenos culturales que son accesibles a la verificación histórica no permiten afirmar un vínculo de causalidad indiscutible. Cabe como mucho observar, por ejemplo, una cierta convergencia entre los países católicos y la gran pintura. Podría ser que quien ha hablado de «La rendición de Breda» de Velázquez como de un «sacramento militar»[33] haya tenido más razón de la que pensaba. Pero esta afinidad es del mismo orden, no necesario, que la que se registra entre los países reformados y la música. Una convergencia de este género plantea de todas maneras un problema de método: ¿en qué medida una cierta sensibilidad, que se puede localizar en los países latinos, danubianos o en Irlanda, proviene del catolicismo?, o ¿en qué medida, por el contrario, preexiste a éste, comunicándole un cierto tinte que nada tiene que ver con la dogmática? Es difícil en esta materia salir de un cierto círculo, que, por otra parte, acaso es necesario. El lazo con el catolicismo es más sólido en la arquitectura: el hecho barroco, como arte de la Contrarreforma, puede interpretarse como una afirmación de la bondad intrínseca de un mundo sin embargo perecedero y herido.

Si se pretende aislar lo que el catolicismo tiene de propio y recapitularlo en la unidad, podría acaso buscarse por el lado de un cierto tomar en serio la encarnación, la carnalidad transfigurada por el Verbo[34]. La carne es ya indisolublemente tejido histórico en la sucesión apostólica, las especies sacramentales, el cuerpo vivo, la realidad sensible. Si se quiere buscar ilustraciones literarias a esta actitud de respeto por la carne y lo sensible, se puede pensar en Hopkins, en Claudel o, en el plano reflexivo, en todo lo que dice Péguy acerca de lo «carnal»[35].

---

[33] Carl Justi, *Diego Velázquez und sein Jahrhundert*, I (1888), pág. 366.

[34] Sobre el concepto medieval de la carne, cf. mi «Un modèle médiéval de la subjectivité: la chair», en *Le Colloque de Cordove* (...), AFI/Climats, 1994, 36-62.

[35] Cf., por ejemplo, en *Œuvres en prose*, Pléiade, t. 2, «A nos amis (...)», pág. 42; «Clio (...)», pág. 249; «Note sur M. Bergson (...)», pág. 1340 sig.; «Note conjointe sur M. Descartes (...)», pág. 1418.

VIII

CONCLUSIÓN: EUROPA ¿ES AÚN ROMANA?

El precedente ensayo se propuso, con la libertad que permite este género literario, efectuar una lectura de la historia cultural de Europa. No se trataba, sin embargo, de inventariar una vez más el contenido de ésta, ni tampoco de relatar historia alguna, sino de reflexionar sobre el sentido de una aventura o de un experimento. Mi objetivo no es invitar al europeo a echar una mirada satisfecha sobre los resultados obtenidos. Deseo más bien proponerle, con el concepto de «romanidad» que he intentado exponer, un modelo de práctica cultural que no me parece haber perdido nada de su actualidad y hasta de su urgencia.

Me gustaría preguntarme aquí, para terminar, en qué medida el modelo que propongo puede valer todavía como norma. Y, en primer lugar, qué es lo que podría impedir la continuación de esta aventura. Inquiriré, pues, cuáles son las amenazas que pesan sobre Europa. No los diversos problemas que pueden presentarse a la comunidad de los Doce o más: esos problemas externos —como la competencia económica del Extremo Oriente, el derrumbamiento de una parte del mundo leninista, la miseria del Tercer Mundo— o internos —como la debilidad demográfica, la asimilación de los inmigrantes, la degradación de los sistemas educativos, etc.— son (quizá) amenazas para Europa como realidad geopolítica.

En este ensayo sólo me ocupo de Europa entendida como realidad cultural. Sé que ésta no flota en el éter de las ideas puras y que requiere una base concreta sana, en particular ahí donde la cultura se interfiere con el dominio político —en la educación—. Pero prefiero dejar que

atienda a este fundamento gente más competente, para preguntarme sólo qué es lo que podría impedir a Europa el seguir siendo o el volver a ser ella misma, lo que amenaza, si así puede decirse, la europeidad de Europa —para mí su «romanidad».

MARCIONISMO Y MODERNIDAD

Se habrá observado que las referencias históricas del presente ensayo se han tomado sobre todo de la Antigüedad y la Edad Media. Primero, desde luego, porque éste es el terreno que conozco menos mal. Pero hay también una razón de fondo: que es en la Edad Media cuando Europa se ha constituido, distinguiéndose de sus diversos «otros». No tengo en modo alguno la intención de hacer soñar con una mítica Edad Media durante la que Europa y la cristiandad se habrían visto unidas en una sociedad orgánica y sin conflictos. Hay a propósito de esto una leyenda fomentada por la nostalgia romántica de una sociedad prerrevolucionaria[1]. Los historiadores han hecho justicia de ello desde hace tiempo.

Pero, incluso si se la ha exorcizado, hay una cuestión que sigue siendo inevitable: si Europa se ha constituido en la Edad Media, y suponiendo que la modernidad sea ciertamente una salida de la Edad Media, ¿es la modernidad un peligro para Europa? Habría que plantear aquí toda una serie de cuestiones: ¿Es la modernidad una ruptura con la Edad Media? ¿Está, por el contrario, en continuidad con ella y es, por tanto, su legítima heredera? Y, antes: ¿qué es la modernidad? Se comprenderá que no pueda pretender resolver estas cuestiones, ni siquiera plantearlas correctamente, en el marco de este ensayo.

Cabe abordar el problema desde el ángulo de un concepto que he usado más arriba: el de marcionismo[2]. ¿Estaríamos asistiendo a un retorno de la gnosis y, en particular, del marcionismo? Apunto la existencia de un debate, en el que no puedo entrar aquí[3]. Eric Voegelin ha intentado considerar, no sólo ciertas tendencias de la modernidad, sino

[1] Novalis, *La cristiandad o Europa* (1799). Para el contexto, cf. el esbozo de P. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tubinga, Niemeyer, 1966 (5.ª ed.), 126 sig.

[2] Cf. *supra*, cap. III, págs. 45 sigs.

[3] Cf. J. Taubes, «Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute», en *id.* (ed.), *Gnosis und Politik*, Paderborn, Schöningh-Fink, 1984, 9-15.

el conjunto del proyecto de ésta, como un resurgimiento de la gnosis. Apenas nombra, por su parte, a los gnósticos concretos contra los que lucharon los Padres y, en particular, no dice nada sobre Marción[4]. Hans Blumenberg, por el contrario, ha caracterizado la Edad Media como un esfuerzo para superar la gnosis, pero un esfuerzo que se habría parado en seco. Es su fracaso lo que explicaría en gran medida la necesidad del tránsito a la modernidad y, por tanto, según el título de una obra fundamental, la «legitimidad de los Tiempos Modernos»[5].

Pueden distinguirse dos rasgos marcionistas de la modernidad: por relación con la historia y por relación con la naturaleza.

MARCIONISMO HISTÓRICO

He caracterizado más arriba la actitud de una ruptura total con el pasado, considerado como si no tuviera nada más que enseñarnos, como la de un marcionismo cultural[6]. Pues bien, podemos preguntarnos si la modernidad no se vería especialmente amenazada por esta herejía. Es en todo caso lo que ha de producirse si la modernidad es inseparable de la idea de un progreso que permitiría dar definitivas vacaciones a un pasado presuntamente oscuro. Esta idea de progreso coincide sistemáticamente con la historización del pasado someramente aludida[7]. Es preciso, en efecto, que no se deje al pasado caduco deslizarse en el olvido, sino que se inmovilice en una memoria, para que el progreso pueda experimentar su propia realidad midiendo la distancia recorrida.

Si la romanidad de Europa depende de su relación con el helenismo, parece que tal relación está a punto de perderse. Imaginemos que no tenemos ya nada que aprender de una fuente clásica y, como consecuencia, que no tenemos ya nada que enseñar a barbarie alguna. Ciertamente, los estudios de la Antigüedad pueden seguir nutriendo a una corporación bastante numerosa de filólogos e historiadores. Pero, por

[4] E. Voegelin, *The New Science of Politics. An introduction*, The University of Chicago Press, 1952, XIII-193 págs. Sobre todo el capítulo IV: «Gnosticism - The nature of Modernity», y pág. 126: el progreso del gnosticismo es la esencia misma de la modernidad.

[5] H. Blumenberg, «Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung», 2.ª parte de *Die Legitimität der Neuzeit*, en *Säkularisierung und Selbstbehauptung*; Francfort, Suhrkamp, 1974, pág. 143 sigs. Cf. mi presentación de este libro: «La galaxie Blumenberg», en *Le Débat* n.º 83, enero-marzo 1995, págs. 173-186.

[6] Cf. *supra*, cap. V, pág. 82.

[7] Cf. *supra*, cap. V, pág. 79.

una parte, la referencia clásica no es ya consabida para el público, incluso culto; y, por otra, hasta en el interior de los medios especializados en los estudios llamados «clásicos», la idea misma de que ciertos textos puedan tener un valor «clásico» ha retrocedido, en beneficio de la objetividad, real o presunta, de una mirada puramente histórica. Que los antiguos puedan tener algo que enseñarnos, ya casi nadie se atreve a mantenerlo. Las fuentes de la cultura europea se ponen en el mismo plano que las demás civilizaciones. Este abandono puede explicarse por el mismo fenómeno de compensación que el que vimos más arriba[8]: el final del privilegio reconocido a los estudios clásicos es simultáneo a la descolonización. Oír implícitamente la cantilena de que uno no es sino un bárbaro por desbastar, sin poder desquitarse con los indígenas, no podría ya acaso soportarse...

Ahora bien, todo sucede como si un cierto equilibrio entre el sentimiento de superioridad y el de inferioridad se recobrase a otro nivel; pero sin constituir ya desde ahora una tensión capaz de engendrar un dinamismo. Ya no es más que una mezcla de no superioridad y de no inferioridad. Se ven codearse en él un sentimiento de culpabilidad ante un liderazgo que nada viene ya a justificar, con un desprecio más o menos confesado frente a los presuntos «subdesarrollados». El sueño de la filología era el de hacernos volver a ser griegos. Tal sueño se ha realizado. Pero de manera irónica. Hemos querido saltar por encima de los romanos para llegar a ser nosotros mismos los modelos de la cultura. Al hacerlo, hemos suprimido la distancia entre el griego y el bárbaro que constituía la romanidad misma, distancia que permitía la enculturación. Nos hemos vuelto así bárbaros, y no ya bárbaros helenizados, sino griegos barbarizados, sólo conscientes a medias de su propia barbarie. La expansión europea ha podido llevar consigo en el pasado la difusión de una cultura de vocación universal. Ésta ha podido desprenderse de los conquistadores europeos e incluso volverse contra ellos. Pero si el imperialismo hoy no consiste más que en imponer a otros el propio modo de vida, el modo de vida particular de una región geográfica y económica determinada, no tiene ya ninguna legitimidad.

MARCIONISMO TÉCNICO

La técnica moderna reposa en el postulado de que hay que rehacer el mundo. Está, pues, mal hecho. De esta suerte, la modernidad ha

[8] Cf. *supra*, cap. II, pág. 33.

aceptado una premisa fundamental de la gnosis: el mundo natural es malo, o, en todo caso, no es bueno. La ciencia galileana y newtoniana ha hecho imposible ver el universo físico como gobernado por principios análogos a los que regulan nuestra acción. Nosotros somos una excepción —y quizá sólo aparente— en un universo gobernado por puras relaciones de fuerza. La ciencia moderna de la naturaleza nos obliga a admitir la neutralidad moral de su objeto. Pero cura la herida que abre, en la medida en que permite al mismo tiempo corregir, mediante la técnica, lo que la naturaleza tiene de imperfecto.

Es interesante observar que esta visión del mundo coexiste con el marcionismo en algunos de sus más consecuentes representantes. Así, Espinosa, que reabsorbe en las leyes de la naturaleza en general la excepción que parece constituir el hombre, es asimismo el autor del *Tratado Teológico-Político*, que implica un rechazo del Antiguo Testamento en beneficio de lo que él llama Cristo. Schopenhauer, que instaló en el pensamiento europeo de fines del XIX la convicción según la cual el universo es malo, defiende a los gnósticos y aprueba la empresa marcionista de una separación de los dos Testamentos en beneficio sólo del Nuevo —estirado éste hacia el budismo[9].

¿SOMOS AÚN ROMANOS?

RELACIÓN CON LA HISTORIA

La pérdida de un contacto explícitamente buscado con las fuentes antiguas me parece real. Y me parece también lamentable. Un mundo en el que el acceso directo a Homero o a Virgilio fuera tan sólo cosa de especialistas me parecería singularmente empobrecido, y yo me adhiero a los esfuerzos que se hacen en favor de los estudios clásicos.

Pero esta pérdida no me parece, con todo, lo más grave. Esta relación con las fuentes antiguas no es en el fondo sino el paradigma de algo más general, a saber, de la secundariedad cultural, de la actitud «romana». Más grave sería la pérdida de esa diferencia de potencial entre un clasicismo y una barbarie que me parece constituir el motor de Europa. El clasicismo (el polo «helénico») puede situarse allende el mantenimiento de la herencia griega; la barbarie, igualmente, puede ser interior[10], y su conquista no tiene necesidad alguna de desplegarse en

[9] Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, en IV, 48, págs. 791, 796 sigs.
[10] Cf. M. Henry, *La barbarie*, París, Grasset, 1987.

un imperialismo o una colonización. La cuestión más grave parece ser, pues, la de saber si el desnivel fundador se da todavía.

El peligro para Europa no puede venir de fuera. Por la simple razón de que ésta no puede concebirse como un «dentro». El peligro reside justamente en esa manera de pensar: una vez que se considera como un espacio cerrado, separado de los demás, lo que está en el exterior no puede aparecerle más que como una amenaza. Se percibe un eco de esto en los problemas ligados con la inmigración: la importación de mano de obra da lugar a un fantasma de invasión de un «interior» por un «exterior» que se supone que turba su pureza. Mientras Europa se conciba así, mostrará que ya no cree que lo que tiene que proponer sea capaz de interesar a aquellos a quienes la casualidad ha hecho nacer fuera de sus fronteras.

Así, el peligro para Europa estaría en dejar de remitir a aquello respecto de lo cual se sabe extraña e inferior, para predicarse a sí misma, para ponerse a sí misma en su particularidad como ejemplo. Lo que sería grave es que Europa considerase lo universal de que ella es portadora (lo «griego» de lo que somos «romanos») como una particularidad local válida sólo para ella y que no tiene que extenderse a otras culturas. Ahora bien, a veces se oye decir, por ejemplo, que la libertad, el Estado de derecho, el derecho a la integridad corporal, etc. no serían buenos para ciertos pueblos, cuya tradición, que se supone merece un respeto infinito, está en el despotismo, la mentira oficial o la mutilación. Como si la libertad y la verdad fueran rarezas locales situadas en el mismo plano que el llevar falda escocesa o consumir caracoles.

Acaso la tentación no pueda ser exorcizada más que si la Iglesia cristiana continúa oponiéndole un rechazo suficientemente firme en el plano fundamental, manteniendo, en su relación con la Antigua Alianza, la conciencia de su secundariedad. Hemos visto, en efecto, que la secundariedad en el terreno religioso no tiene que ver con el tiempo: la Antigua Alianza no es un pasado del que nos alejaríamos, sino un fundamento permanente[11]. No entra, pues, en la dialéctica del progreso y de la historización, a la cual, en cambio, la relación con el pasado «clásico» no puede escapar. Es, por tanto, en ese plano en el que importa salvaguardar la conciencia más viva de ella.

[11] Cf. *supra*, cap. V, pág. 81.

RELACIÓN CON LA NATURALEZA Y CON EL CUERPO

Nosotros no podemos ya ser paganos, en razón de que la Naturaleza ha perdido para nosotros la evidencia de su bondad. La convicción de la bondad del universo y de un buen orden duró apenas sin discusión desde la Antigüedad hasta el final de la Edad Media. No cabe ya reafirmarla en la época técnica. A pesar de la inadecuada manera en que entendía los dioses griegos, Marx tiene al menos razón en este punto: no podemos ya creer en los dioses del Olimpo, ahora que podemos producir los efectos que antaño se les atribuían[12].

Pero, mucho antes de que la técnica nos impidiera creer en los dioses del paganismo, Israel recibía la prohibición de rendirles culto. Los profetas se entregaron a una desmitificación de los poderes naturales, negándose a doblar la rodilla ante ellos, ya se trate de los cuerpos celestes, ya de los elementos de la fecundidad vegetal y animal (fuentes, fenómenos atmosféricos, órganos sexuales, etc.). Éstos son reducidos al estado de lo que ha sido creado en función del hombre. Ello se advierte desde el relato de la creación que abre nuestras Biblias: el sol y la luna no son siquiera nombrados en él, sino reducidos al estatuto de lámparas y de medidas del tiempo. Y el cristianismo no se retrae de esta radical desmitificación.

Ésta lleva consigo una determinada actitud ante la naturaleza. Una naturaleza que ya no es considerada como sagrada se vuelve accesible al hombre. Éste tiene como función el dominarla. No se trata de someterla a sus caprichos agotándola, sino de servirse de ella como instrumento de los actos de libertad que sólo el hombre es capaz de hacer. Hay que reivindicar, pues, una legitimidad cristiana de la utilización técnica de la naturaleza[13]. Puede que la desmitificación de la que ha sido portador el cristianismo haya tenido un papel, no sólo en la emergencia de la técnica, sino en la de la ciencia moderna que la hace posible. Obligando a salir del universo del paganismo antiguo, el cristianismo contribuyó de hecho a hacer necesaria una física nueva que se fundase en otros conceptos que la física griega, de inspiración aristoté-

[12] Marx, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política, Œuvres*, Pléiade, t. 1, pág. 265 sig.

[13] Cf. J.-M. Garrigues, *Dieu sans idée du mal. La liberté de l'homme au coeur de Dieu*, París, Desclée, 1990 (2.ª ed.), pág. 27 sigs.

lica. Esto es quizá lo que cabe descubrir en la polémica de Juan Filopón con aquella[14].

Pero es preciso en seguida reafirmar la bondad del cuerpo. Primero, como realidad biológica —suponiendo que la óptica de la biología baste para agotar e incluso para captar el fenómeno del cuerpo—. Y, sobre todo, como realidad personal. Y el cristianismo tiene aquí algo que decir. Podría ser, por lo demás, que la Iglesia católica poseyera, en esta afirmación de la bondad del cuerpo, un secreto precioso para nuestra época y de una candente actualidad, en una época en que el cuerpo humano, considerado ya como una pura máquina, corre el riesgo de ser amenazado, a consecuencia de los progresos de la genética, por una agresión sin precedentes, ya no desde el exterior, sino desde el interior, por un ataque que apunta, no ya a destruirlo, sino que pretende reconstruirlo de acuerdo con un plan determinado.

El cristianismo posee en su tradición un adagio sobre la gracia: que no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona (*gratia non tollit, sed perficit naturam*). Se podría aplicar este principio a la relación técnica con la naturaleza. No se trata de adorar a una naturaleza divinizada, ni de soñar con liberarse de una naturaleza demonizada, sino de establecer una relación flexible con ella. La técnica puede ciertamente perfeccionar la naturaleza, mas no se trata para ella de suprimir aquello en lo que ésta alcanza su cumbre, el cuerpo humano como lugar de la encarnación y como soporte de la persona.

Quizá fuera necesario apelar a algo que se podría llamar una tercera romanidad. Ésta ya no se situaría por relación a la herencia religiosa «judía» o a la herencia cultural «griega», sino más bien por relación a la naturaleza. Se trataría aquí también de saberse herederos y deudores de una sabiduría y una revelación que nos preceden: la «sabiduría del cuerpo» (Nietzsche) y la aparición en la carne de un rostro personal.

EUROPA Y EL CRISTIANISMO

El cristianismo y su versión católica han podido desempeñar en los comienzos de la construcción europea un cierto papel, a través de la fe de sus protagonistas, que se hallaban convencidos a la vez de la unidad profunda de una civilización y de la maldad radical de las relaciones

[14] Se reconocerá en esto la tesis central de P. Duhem, expuesta en su obra monumental *Le système du monde*, y prolongada en la obra de S. Jaki.

internacionales fundadas en la violencia. Pero la fe cristiana no tiene por qué intervenir en la construcción europea en el sentido de que pudiera proporcionar recetas que permitieran resolver de modo más satisfactorio tal o cual problema técnico. No es que esta dimensión sea vil o subalterna. Es, al revés, esencial, y creo incluso que es, por el contrario, un indicio del espíritu católico el rechazar un etéreo espiritualismo. Es muy deseable que haya cristianos que se dediquen a resolver problemas concretos de la sociedad moderna. Pero, acerca del análisis de estos problemas, la fe no les suministra luz particular alguna.

En cambio, podría ser que el cristianismo pudiese ayudar a dar a la construcción europea algo que no es aparente y que, por esta razón, no es examinado apenas. Tal cosa no es nada menos que el objeto mismo de esa construcción. Porque ¿estamos bien seguros de que lo que se construye es verdaderamente Europa? ¿De que no es simplemente una zona de libre cambio, o un centro de poder, que no se definiría más que por su situación geográfica y por el nombre que se ha dado, de manera accidental, a «un pequeño cabo del continente asiático» (Valéry)?

Para que Europa siga siendo ella misma no es necesario que todos los que la pueblan se reconozcan explícitamente como cristianos, y menos aún como «militantes». El «sueño de Compostela», el de una reconquista —¿realizada con qué medios?—, no me parece existir más que en la cabeza de quienes lo denuncian. Pero hay, con todo, que preguntarse si Europa puede privarse de los elementos que más arriba hemos tratado de poner de manifiesto sin desnaturalizarse.

Europa ha de seguir siendo, o volver a ser, el lugar de la separación de lo temporal y lo espiritual, más aún, de la paz entre ellos —reconociendo cada cual al otro su legitimidad en su dominio propio—. Ha de seguir siendo, o volver a ser, el lugar en que se reconoce un íntimo vínculo del hombre con Dios, una alianza que alcanza hasta las dimensiones más carnales de la humanidad, que deben ser objeto de un respeto sin quiebra. Ha de seguir siendo, o volver a ser, el lugar en que la unidad entre los hombres no pueda hacerse en torno a una ideología, sino en las relaciones entre personas y grupos concretos. Si estos elementos hubieran de borrarse totalmente, se habría acaso construido algo, quizá algo duradero. Pero ¿sería todavía Europa?

No sé si Europa tiene porvenir. Creo en cambio saber cómo podría impedirse a sí misma el tenerlo: una Europa que diera en creer que eso de que es portadora sólo vale para ella, una Europa que buscase su identidad en el repliegue sobre lo que tiene de particular (por ejemplo, en un «indoeuropeo» de pacotilla), dejaría de merecer tener porvenir.

La tarea cultural que espera a la Europa de hoy podría, pues, consistir, en el sentido que he dicho, en volver a ser «romana». Si Europa ha de recobrar la conciencia de sí misma, habrá de dar pruebas a la vez —si puedo traer a colación dos lenguas en un juego de palabras por tanto verdaderamente europeo— de *Selbstbewusstsein* y de *selfconsciousness*. Estos dos aparentes sinónimos designan de hecho contrarios. Traduzcámoslos aplicándolos a Europa: habrá de ser consciente a la vez de su valor y de su indignidad. De su valor frente a la barbarie interna y externa a la que le es preciso dominar; y de su indignidad respecto de aquello de lo que ella no es más que mensajera y servidora.

NOTA FINAL

Si, en lugar de un «prólogo con casco», ofrezco aquí toda una armadura, se verá que no está hecha apenas más que de algunas claves y de muchos bemoles.

La idea de escribir este ensayo me la ha dado, desde luego, la perspectiva de la unificación europea. Ésta ha provocado ya una reflexión que no se ha limitado al modo de conseguir que cada cual encuentre en ella su beneficio. Ha invitado igualmente a interrogarse por el pasado de Europa y releerlo desde el punto de vista de su próxima unidad. Muchos buenos trabajos recientes (por ejemplo, el de K. Pomian) han intentado una historia de Europa o de la idea europea. No puedo sino remitir a ellos por lo que respecta a la base histórica que presupongo.

Mi pretensión es otra y 1992 no es más que la ocasión de ella. Pretendo, en efecto, interrogarme aquí por la esencia de Europa, por lo que es en el fondo. Pero, para hacerlo, no me propongo confeccionar el inventario del contenido de la cultura europea, hacer el «análisis espectral» de ella, al modo de Keyserling. No trato de medir la aportación de cada tradición religiosa o nacional, ni menos aún la contribución de los individuos. Los que se me ocurre citar no intervienen más que allí donde pueden ilustrar mi único objeto.

Éste no es el *contenido* de la cultura europea, del que no trato más que en modo oblicuo, sino únicamente la *forma* de ella. Para mí se trata, a propósito de la transmisión de ese contenido, de poner en claro el dinamismo interno que hace posible la aventura cultural de Europa. A este resorte lo he calificado aquí de «romano». Como se ve, se trata menos de la Roma republicana o imperial que de un aspecto de la historia, y hasta del mito cultural de ésta, que he aislado y generalizado.

Por una parte observo la pasada fecundidad de éste. Pero deseo asimismo ayudar a que no se agote. No se trata, pues, sólo de describir un pasado, sino también de proyectar un porvenir, (re)proponiendo a Europa un modelo de relación con lo que es propio de ella.

No imagino que no hablo desde ninguna parte, y el lector tiene derecho a saber quién se dirige a él, cuál es mi punto de vista, dónde se sitúa aquello que sé más o menos mal. Soy francés, católico, filósofo de formación, universitario de oficio. Mi campo de investigación, comenzado por el pensamiento griego clásico, se orienta actualmente hacia la Edad Media, sobre todo judía y musulmana.

Mis orígenes explican ciertos acentos y ciertos silencios. Y muy en primer lugar la intención misma de escribir este ensayo. Como europeo que escribe sobre Europa, soy parte interesada de aquello de lo que hablo. A pesar de la pretensión de objetividad que me impone la ética común a todo escritor, no puedo soñar con haberme desprendido totalmente de estos vínculos.

Mi nacionalidad y mi formación explican el lugar que ocupan las referencias francesas, o una cierta preponderancia de los ámbitos culturales germánico y anglosajón sobre los ámbitos latino y eslavo. Mi oficio explica la preferencia dada a la transmisión de la herencia filosófica respecto de otras dimensiones de la cultura (cap. IV). Mi pertenencia religiosa explica mi insistencia en el papel del cristianismo en la formación de Europa (cap. VII) y mi intento de valorar la contribución de la Iglesia católica (págs. 121 sigs.).

Mis orígenes explican también ciertos pudores: he dudado de hablar despacio de los mundos ortodoxo y protestante, sea para evaluar su aportación positiva a la historia europea, sea para medir su responsabilidad en las dimensiones más sombrías de ésta. He preferido dejar a cada cual la preocupación por reivindicar su pasado o llorar sus culpas. Mi tema me obligaba en cambio a hablar del judaísmo y del Islam, considerados desde el ángulo de su influencia cultural. Lo he hecho con el mayor de los respetos, pero, inevitablemente, desde fuera.

No quiero, sin embargo, reducir lo que digo a la expresión de una vaga «sensibilidad». Pretendo aportar argumentos, que se juzgarán por lo que valgan.

Uno puede sorprenderse de hallar, en una obra que se presenta como un ensayo, un aparato crítico que la hace apartarse de las reglas de agilidad propias de este género literario: abundantes notas, llenas de

referencias bibliográficas, y un índice. No pretendo en modo alguno hacer gala de mi erudición: a los entendidos no les costará adivinar que, sobre muchos puntos, es de segunda mano. Por el contrario, querría poner a disposición del lector, cada vez que señalo un hecho poco conocido, cómo desconfiar de mí, e indicarle el verdadero hombre de ciencia que podría enseñarle más acerca de ello.

No he citado, en cambio, todo lo que he leído, y menos aún todo lo que habría debido leer. Igualmente me he tomado la libertad de citar los libros en las ediciones que tenía a mano —unas veces en su versión original, otras en traducción.

Muchas de las ideas que desarrollo aquí han sido elaboradas primero en textos aparecidos en otra parte, y particularmente en:

«L'avenir romain de l'Europe», *Communio*, IX-2 (marzo-abril 1984), 123-130. Traducción italiana en *Identità culturale dell'Europa. Le vie della pace*, Aic, Turín, 1984, 147-153.

«Christianisme et culture. Quelques remarques de circonstance», *Communio*, XI-2 (marzo-abril 1986), 46-63.

«L'Europe et le défi chrétien», *Communio*, XV, 3-4 (mayo-agosto 1990), 6-17. Traducción castellana en *Catolicismo y cultura*, EDICE, Madrid, 1990, 73-86.

«Les intermédiaires invisibles: entre les Grecs et nous, Romains et Arabes», en R.-P. Droit (ed.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, Le Monde édition, París, 1991, 18-35.

«Le fondamenti dell'Europa. Il cristianesimo come forma della cultura europea» (trad. por E. Tartagni), en *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza, progetto*. Atti del Simposio presinodale (Vaticano, 28-31 octubre 1991), CSEO, 1991, 25-36.

Si bien no he querido ni podido hacer de historiador, he tenido con todo que sobrevolar extensos bloques de la historia. Amigos competentes han aceptado releer el manuscrito, evitándome ciertas patrañas, reparando determinadas omisiones y llevándome a aclarar más de un punto que yo había tratado de manera demasiado alusiva.

Es el caso de Marie-Hélène Congourdeau (CNRS, Historia Bizantina) y del P. Guy Bedouelle O.P. (Friburgo, Historia de la Iglesia). Mi colega Françoise Micheau (París I, Historia del Oriente Medio Medieval) me ha concedido generosamente su tiempo para efectuar un cuidadoso cepillado de conjunto y comunicarme muchos preciosos documentos. Señalaré con sus iniciales lo que les debo directamente. Phi-

lippe Cormier (Nantes, Filosofía) y Guy Stroumsa (Jerusalén, Religión Comparada) han leído el manuscrito en diferentes estadios de su elaboración. Thierry Bert ha leído el texto como teórico y práctico en asuntos europeos. Corinne Marion, por quien tengo el honor de ser editado, ha desempeñado su oficio con conciencia y simpatía.

Todos me han señalado preciosas correcciones y precisiones. Les expreso mi más vivo agradecimiento. Pero les declaro inocentes de todas las incongruencias que queden en este ensayo y les absuelvo de toda complicidad con la tesis central de él.

El título de esta obra es excelente. Estoy, pues, muy avergonzado de no haberlo encontrado yo, pero contento de hallar aquí una ocasión más para dar las gracias a Jean-Luc Marion.

A mi mujer, en fin, que ha corregido al autor y sostenido la obra —si es que no ha sido lo contrario—, el dedicarle este trabajo no es más que devolverle lo que es suyo.

París, octubre de 1991.

Aprovecho una reedición de esta obra para practicar algunas correcciones y añadidos. Es esta versión aumentada la que se ha confiado a los traductores catalán, alemán y bohemio.

París, enero de 1993.

He añadido de nuevo algunos detalles y un parágrafo entero: el penúltimo del capítulo VI. Esta versión se halla en curso de traducción al italiano, holandés, húngaro, ruso, turco y danés.

París, julio de 1994.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL